

قضايا وحوارات النهضة العربية (26)

قضية الفلسفة

تحرير وتقديم

محمد كامل الخطيب

عنوان الكتاب: قضية الفلسفة

تحرير وتقديم: محمد كامل الخطيب

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى - 1998

دار الطليعة الجديدة

سوريا - دمشق - ص.ب 34494

تلفاكس: 7775872

لا يجوز نقل، أو اقتباس، أو ترجمة، أي جزء من هذا الكتاب،
بأية وسيلة كانت، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

عودة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة

أقصد بالفلسفة في كلامي ما أطلق عليه العرب اسم «علوم الأوائل» وتحديداً التقليد الفلسفي اليوناني، بما يتضمنه هذا التقليد من الطريقة العقلية في التفكير، أو التفلسف، واعتبار العقل هو الحكم والمرجع، دون أية سلطة أو افتراضات مسبقة، وهو ما يمكن تعريفه أو تحديده بأنه: التأمل أو النظر العقلي في الموجودات، أو العلم بالموجود كما هو موجود، حسب تعريف أرسطو وكما تابعه فيه الفارابي، وبعده ابن رشد، بل وكما سارت عليه الفلسفة الأوروبية الحديثة منذ ديكارت وسبينوزا، مروراً بكانت وهيغل، وحتى آخر فيلسوف معاصر يضع العقل في البداية والنهاية، وبهذا يخرج عن نطاق هذا التعريف، وهذا الكتاب بالتالي، الفقه وعلم الكلام والتصوف واللاهوت، وأنا أعرف أن تلك نقطة خلافية، وعلى علم بالنقد الموجه لمثل هذا التحديد والحصص، ولكن هذا موضوع آخر، مع العلم أنني لا أنفي وجود أشكال أخرى للتفكير والتعبير عن قضايا الفكر والحياة، ولا أفاضل هنا بين طريقة وأخرى.

وأعني بعودة الفلسفة ثانية، الإشارة إلى المحاولة الأولى لاستدعاء الفلسفة اليونانية، أو تعريبها وتداول قضاياها في اللغة العربية، منذ الكندي ووصولاً إلى ابن رشد، وهي محاولة بدأت منذ أواخر المرحلة الأموية، وقويت في المرحلة الأولى للدولة العباسية، وبلغت فترة تألقها في القرنين الرابع والخامس الهجريين الحادي عشر الميلادي وانطفأت تقريباً ما بعد القرن السادس، على الرغم من بعض الایماضات، مع العلم أن ثمة رأياً يقول أنها استمرت وماتزال مستمرة في إيران (كوربان)، وتلك نقطة خلافية أخرى ولا مجال لبحثها هنا.

كذلك يتضمن معنى عودة الفلسفة ثانية أنها كانت غائبة، وفعلًا كانت الفلسفة غائبة، أو معاقة، مثلما أعيقت كثير من المظاهر الفكرية والفنية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية منذ القرن السادس، مما أدى إلى تدهور الحضارة العربية، ويبدو أن تدهور هذه الحضارة ساهم في تدهور الفلسفة، وإن تسلت بعض عناصر التفلسف إلى الفرق الدينية على اختلاف اتجاهاتها، من باطنية وظاهرية.

وأعني بعملية استدعاء الفلسفة في المرحلة الأولى، عملية التعريب أو النقل التي جرت لعلوم الأوائل «اليونان»، في مواجهة الفقه والنص الديني وباقي مكونات ما يسمى ثقافة العرب، وإلى جوارهما في أحسن الأحوال، ويبدو أن عملية الترجمة هذه خدمت الثقافة واللغة العربية تحديداً، خدمة كبيرة جداً،

فإضافة إلى المقاصد الإدارية والفكرية لعملية التعريب التي بدأت أواخر العهد الأموي، وازدهرت في عهد المأمون، كانت عملية التعريب الطريقة الوحيدة لاستدماج المناطق والثقافات المفتوحة، وعريقة الثقافة في الثقافة والإدارة العربية، الحديثين، وبالتالي توسيع أفق الثقافة العربية ولغتها وتمكين أركان الإدارة العربية، مما جعل اللغة العربية هي اللغة الثقافية بامتياز خلال حقبة طويلة، في طول المنطقة وعرضها، من أواسط آسيا وحتى أواسط أوروبا، عبر شرق المتوسط وشمال إفريقيا، وإلا فتأملوا معي ما كان سيؤول إليه حال الثقافة العربية ولغتها لو أنهما بقيتا مقتصرتين على الشعر الجاهلي وأخبار العرب والكتاب المقدس، وهي مكونات الثقافة العربية ولغتها قبل عملية التعريب، وبهذا المعنى فعملية التعريب، وتعريب علوم الأوائل، وتعريب الإدارة والنقود منذ العام ٧٥٠هـ، والفلسفة خصوصاً، هو الذي جعل اللغة العربية، لغة ثقافية عالمية منذ القرن السابع الميلادي، وحتى القرن الثاني عشر، وربما هو ما منحها إمكانية البقاء والاستمرار، فبينما نقل اليهود كتابهم المقدس إلى اليونانية، فإن العرب ترجموا الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، مما جعل لغتهم وثقافتهم تترقيان.

العودة الثانية أقصد بها تلك المحاولة العربية الحديثة لاستعادة الفلسفة في نسيج الثقافة العربية، أو في سلسلتها الثقافية، واستعادة الفلسفة هي كما قدمنا استعادة للنظر العقلي في الموجودات، وقد بدأت محاولة استعادة الفلسفة ببطء منذ النصف الثاني في القرن التاسع عشر، وبلغت أشدها في عقود الثلاثينات والأربعينات والخمسينات، وهي تتعرض للتراجع اليوم، على الرغم من تكون تيار فلسفي عقلي ما يزال متمسكاً بالعقل في ثقافتنا الحاضرة، وعلى الرغم من أن الفلسفة اكتسبت بعضاً من مشروعية الوجود في السلسلة الثقافية العربية الحديثة.

فما هي الخطوات التي جرت لاستعادة الفلسفة ثانية؟ ما هي خطوات نهضة الفلسفة في العصر العربي الحديث.

كما تذكرون كانت الفلسفة تعني، وإلى مدة طويلة في الوجدان الشعبي العربي، وتحت تأثير الحملة عليها ومعاداتها، أحد معنيين:

١ - الزندقة والكفر.

٢ - الكلام الثرثار الذي لا طائل وراءه.

وبعضنا ما يزال يستخدم عبارة «بلا فلسفة» عندما يسمع كلاماً لا يعجبه، وأشك في أن هذه الصيغة تستخدم في غير اللغة العربية، فهذه صيغة ذات تاريخ، وذات دلالة على كل حال. وتشبي بموقف مضاد للفلسفة والتفلسف.

بدأت إعادة الاعتبار لكلمة «فلسفة» منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وربما كانت المقالة المعنونة بـ«الفلسفة» لجنا ب العلم خليل أبي سعد والنشورة في مجلة المقتطف في آب / ١٨٨٢ / من أوائل المرات التي استخدمت فيها هذه اللفظة على حقيقتها، وبمعنى إيجابي، أي مقرونة بالعقل، في الكتابة التأليفية العربية الحديثة.

ثم استخدمت اللفظة بمعنى ماهية الشيء ومضمونه، وعلى ذلك استخدمها جرجي زيدان في كتابه «الألفاظ العربية والفلسفة اللغوية» الصادر عام ١٨٨٤/، ثم استخدمها في دلالة مشابهة جبر ضومط في كتابه «فلسفة البلاغة» عام ١٨٩٨/، وشبلي شميل عام ١٩١٠/ في فلسفة النشوء والارتقاء.

كما تعرفون، فقدت الحضارة العربية، وربما منذ القرن السادس الهجري، والثاني عشر الميلادي ديناميكيته ودخل المجتمع العربي والإسلامي عموماً في آلية تراجع، بينما كانت أوروبا، والتي استعادت التقليد الفلسفي اليوناني، أي العقل، مع جملة تطورات اجتماعية وفكرية واقتصادية وعلمية فيما بعد، وتصد، وماتزال تصعد.

ومنذ القرن الثامن عشر، وفي القرن التاسع عشر تحديداً، اتضح وبشكل جلي أن التفوق الأوروبي يمثل، كما يجب أن نعرف وأن نعترف «حضارة العقل» اليونانية المصدر، وبأجل صورها وأقصى حدود احتمالاتها، سلباً وإيجاباً، وربما ما كان ذلك ممكناً لولا أن أوروبا، ومعها الفكر الإنساني، تجاوزت إشكالية القرون الوسطى، أي إشكالية التوفيق ما بين العقل والنقل، وهي الإشكالية التي توقفت، وربما تعطلت عندها الفلسفة في الشرق الهلنستي، ومنذ الافلاطونية الحديثة، واستمرت في فلسفة القرون الوسطى، إسلامية كانت أم مسيحية، أم يهودية.

إذن انطلقت أوروبا، ومنذ القرن السابع عشر تحديداً، متجاوزة إشكالية التوفيق هذه، ومرجحة كفة العقل في المعادلة، أي عملياً قامت بالخروج من الحلقة المفرغة، للمعادلة، ومشت في طريق العقل، أي كانت محاسن ومساوئ هذه الانطلاقة، تلك ظاهرة بادية في التاريخ، وواقعة جعلت أوروبا تتفوق، إذا كان بعضهم يخاف من استعمال كلمة: تقدم، بينما الآخرون الذين أعيقوا، أو تعطلوا عند إشكالية التوفيق، تراجعوا، وبعضهم وصل به التراجع إلى إلغاء كفة العقل في المعادلة التوفيقية وترجيح كفة النقل، كما حصل منذ القرن السادس، وهكذا توقف هذا الفريق، وأعتقد أن لا ضرر من استعمال كلمة: تخلف.

مع إعادة تشكيل وتكوين السلسلة الثقافية والاجتماعية العربية الجديدة، في العصر الحديث، وهي العملية التي نسميها: عصر النهضة، بدأت الفلسفة في العودة للظهور، وعاد العقل لمحاولة الاشتغال في الفكر والواقع العربيين، وقد سارت خطوات هذه العودة عبر المحاور التالية:

أولاً:

إعادة الاعتبار لمحاولة التفلسف العربية الأولى في القرون المزدهرة للحضارة العربية، وقد تم ذلك بوسيلتين:

أ - تحقيق ونشر النصوص الفلسفية العربية القديمة، والمستشرقون هم الذين بدأوا الطريق في القرن التاسع عشر وقبله، وتابعهم العرب منذ الثلاثينات في هذا الطريق وهكذا أعيد تحقيق أعمال ابن رشد والفارابي وابن سينا وغيرهم.

ب - دراسة محاولة التفلسف العربية القديمة إياها، عن طريق دراسة أعلامها وقضاياها وموضوعاتها، ومن أوائل الإشارات إلى ذلك مقالة في المقتطف عام ١٨٨٦/ لجناب ديمتري أفندي خلاط

بعنوان (ابن رشد والفلسفة الاندلسية) وفيها يلخص دراسة رينان عن ابن رشد على ما يبدو، وقد كان محمد لطفي جمعه وجميل صليبا ومصطفى عبد الرازق من مهدي الطريق العرب بعد جهود المستشرقين.

ثانياً:

ترجمة الكتب والنصوص الفلسفية اليونانية ومداخل وتواريخ الفلسفة عامة، وتواريخ الفلسفة الإسلامية خصوصاً، ويبدو أن كتاب «تاريخ الفلاسفة» لزينون الصادر عام ١٢٥٢ هـ [١٨٣٦ م]^(٥) في مطبعة الجوائب - القسطنطينية. كان من أوائل الكتب التي ترجمت، وتذكر هنا أيضاً جهود أحمد لطفي السيد في ترجمة أرسطو منذ العشرينات، ثم تكشفته الجهود منذ الثلاثينات.

ثالثاً:

التأليف الفلسفي الجديد، سواء في قضايا الفلسفة العربية، أم الفلسفة القديمة اليونانية، والفلسفة الأوروبية الحديثة، وقد بدأت هذه الجهود منذ الثلاثينات، وساهم فيها أمثال جميل صليبا وعبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وحافظ الجمالي وبديع الكسم وعثمان أمين وعادل العوا وإبراهيم مدكور وماجد فخري وألبير نادر وغيرهم، وهنا لا تفوتني الإشارة إلى جهود الأساتذة السوريين المشار إليهم، والتي تُتجاهل غالباً حتى في سورية، وغني عن القول إن التأليف الفلسفي في هذه المرحلة إنما اعتمد على إنشاء كليتين للفلسفة في جامعتي القاهرة ودمشق، وفي تقرير تدريس الفلسفة في المدارس الثانوية.

لكن يلاحظ أن التأليف الفلسفي المحض، أو المبدع، ما يزال ضعيفاً في اللغة العربية، وغالبية ما يؤلف، إنما هي تواريخ عامة، أو تواريخ فردية لفلاسفة، أو استعراض لقضايا فلسفية، وغالبها تدخل ضمن المناهج الدراسية، أو رسائل الإجازة العلمية، وربما نستطيع القول: «عندنا مؤرخون وأساتذة للفلسفة وهم جيدون، لكنني أشك في أننا نستطيع القول أن عندنا فلاسفة. وربما نستعيد هنا الحالة القديمة عندما كانت الفلسفة العربية القديمة شروحاً على الفلسفة قبلها» وكما تعرفون فقد كان الفارابي شارحاً لأرسطو كما فهم عبر مدرسة الإسكندرية، وامتياز ابن رشد الكبير هو أنه الشارح الأكبر لأرسطو كما تعرفون.

كان هذا تخطيطاً هيكلياً، وأولياً لعودة الفلسفة إلى الثقافة العربية، بعد أن أخفقت محاولة الفلسفة الأولى للاستيطان داخل البيئة الثقافية العربية، والتي تجمدت منذ القرن السادس/١٢م، فماذا تعني هذه العودة، أو محاولة الاستيطان الثانية هذه، وما هي ظروفها ونتائجها، وما هو واقعها، وما هي آفاقها؟!

إذا اتفقنا على أن الفلسفة هي النظر العقلي في الموجودات، كما سبق التعريف، أو هي استعمال العقل في التفكير، وتحديداً في السلوك، فإن عودة الفلسفة الغائبة إنما كانت تعني بداية عودة الوعي

(٥) ثمة كتاب آخر صدر في مصر - مطبعة بولاق ١٢٥٢ هـ، في العام نفسه، وهو: مختصر ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة لفنيلون.

الغائب، أو تعني على وجه الدقة دعوة العقل للاشتغال في جسد المجتمع العربي وثقافته اللذين تغربا عن العقل والفعل والتاريخ طويلاً، ومن هنا فقد كان لهذه العودة، الأهمية والدلالة نفسها لاستدعاء الفلسفة في المرحلة السابقة، عندما استدعيت هذه الفلسفة إلى اللغة العربية، أو نقلت إليها حسب اصطلاح القدماء، في محاولة لتلبية حاجات دولة مترامية الأطراف، ومختلفة المذاهب والموروثات والعقائد، فكانت الفلسفة عامل توحيد مقترح. فالفلسفة، بما هي عقل، هي أعدل الأشياء قسمة بين البشر، على اختلاف مذاهبهم، أضف إلى ذلك مهمة تحريك جمود النص الفقهي، أمام حاجات جديدة لشعوب وثقافات متعددة. كما يمكننا أن نضيف دلالة أخرى للعودة الثانية، والتي نحن بصدددها، ألا وهي محاولة إدماج العرب، مجتمعاً وثقافة في الحضارة العالمية الحديثة، والتي هي منذ القرن السابع عشر، حضارة العقل بامتياز، أيّاً كانت الانتقادات الموجهة لحضارة العقل هذه. والحضارة الحديثة هي حضارة العقل الإنساني عموماً، وليست حضارة أوروبا حصراً، ونحن نشاهد بداية انتقال هذه الحضارة العقلية الإنسانية إلى مراكز غير أوربية، كاليابان والصين.

تعرفون أن محاولة التفلسف العربية الأولى بقيت في عمومها، وحتى لدى المثل الأكبر للعقل، أعني ابن رشد، أسيرة مشكلة التوفيقية، وإن كانت هناك حالة مفردة هي أبي سليمان المنطقي التي فصلت بين مجالي الفلسفة والدين، وبعبارة أخرى بقيت هذه المحاولة فلسفة أفلاطونية محدثة منقولة إلى اللغة العربية، أي أنها محاولة للتوفيق بين الدين الإسلامي، والفلسفة اليونانية، وهو عين ما حاولته الافلاطونية المحدثّة في اليهودية والمسيحية الأولى، خصوصاً مدرسة الإسكندرية، أو في مدارس جنديسابور والرها ونصيبين، ثم في الفلسفة المدرسية المسيحية الأوربية في القرون الوسطى نقلاً عن العرب، ومع الدوران في هذه الحلقة المفرغة، تعطلت محاولة التفلسف العربي الأولى، وتحللت مع تحلل المجتمع العربي نتيجة عوامل التحلل الداخلي من ناحية، والضغط الخارجية من ناحية ثانية، مما لامجال لتفصيله هنا، وخرجت المنطقة العربية من دور الإبداع الإنساني. وقد كان ما يسمى بتحريم الفلسفة، أو الفتاوى ضدها، وهي كثيرة ومعروفة، نتيجة لهذا التحلل والتدهور الحضاري والاجتماعي، وليس سبباً له، فلو استطاع المجتمع العربي متابعة الصعود أو النهوض، لنهضت معه الفلسفة كذلك، ولذهبت فتاوى الفقهاء أدراج الرياح، وهذا ما حدث في أوروبا مثلاً حيث حوربت الفلسفة مثلما حوربت في دار الإسلام، لكن انتصار العقل، وظهور العلم، وصعود المجتمع ككل، جعل الفلسفة تستمر وتثمر، أما في المنطقة العربية، فمنذ القرن السادس لم يعد هناك شيء ذو بال، إلا بعض الاماعات، مثل ابن خلدون الذي تأمل في قيام الدول وخرابها، وكأنه بومة منرفا التي لاتنعم إلا وقت الغيب، كما كان هيجل يقول، وبعد أن هاجم ابن خلدون الفلسفة حولها إلى علم اجتماع، وتلك مأثرته، أما الفتح العثماني للقسطنطينية، فلم يكن إلا مجرد نصر عسكري، ولم تترتب عليه أية انتصارات «فكرية في دنيا الإسلام».

مع خروج العرب والإسلام عن مسار العقل والفلسفة، استلمت أوروبا دفة الفعل التاريخي، ومعه استلمت مشعل الفلسفة والعقل، ولا ريب أن العرب كانوا ممن ساهم في إبقاء مشعل العقل أو الفلسفة مشتعلًا، وإن لم يزيّدوا في إضرامه، إلى أن نقلوه إلى غيرهم، فقد «كان للفلسفة انتقال كثير» كما قال أبو

سليمان المنطقي قديماً، وقبعوا يتفرجون، بينما تخطت أوروبا مشكلة الفلسفة الإسلامية والمسيحية، أو الافلاطونية المحدثة كلها، من توفيق بين العقل والنقل، وسارت في طريق العقل والتجريب، طريق ديكارت وسبنوزا وبيكون وكانت وهيكل، إلى آخر فيلسوف معاصر، لقد انتهت المراهقة في دائرة التوفيقية المفرغة بترجيح كفة العقل واعتماد الفلسفة أو: العقل، ثم أتت الثورة الصناعية، والثورة العلمية التكنولوجية، لتظهر إمكانات الثورة العقلية، ولتوجه الضربة القاصمة لكل أنماط التفكير السابق.

وها نحن منذ أواسط القرن التاسع عشر، نحاول استعادة العقل، أي نحاول النظر العقلي في أمورنا، أو في واقعنا تحديداً، نحاول استخدام العقل في التفكير ومعايرة السلوك، لكن المحاولة تواجه صعوبات كما واجهت في المرة السابقة، وليس من السلفيين والاصوليين فقط، فثمة «نقليون» حتى في مجال المتفلسفين كما يبدو، ومقالات تسفيه الفلسفة مازال مستمرة، من مقال نشر في مجلة الحقائق الدمشقية عام ١٩١٠/ بعنوان (التفلسف الحديث)، إلى كتيب الدكتور محمد رمضان البوطي، الصادر في التسعينات بعنوان (الدين والفلسفة) إلى التبشير بمعجزات (العذراء والقديسين) التي يروج لها بعض أساتذة الفلسفة، إلى اتهام الفلسفة بالخيالية والبعد عن الواقع لدى كثير من المتركسين، إلى تبادل أساتذة الفلسفة الحوار على أساس جغرافي أو طائفي أو ديني، وكل هذه المواقف إنما هي دلالات على حالة التعثر التي يعيشها مجتمعنا ومشروعنا النهضوي، مثلما يعيشها العقل والفلسفة في مجتمعنا وثقافتنا، ويبدو أن هذه التعثرات هي تعثرات ومصاعب الاندماج في العالم المعاصر، تعثرات موت القديم وولادة الجديد، مثلما يبدو أن عملية استدعاء العقل، واستدماجه في الثقافة العربية الحديثة، هي عملية تاريخية طويلة المدى، تمس أعماق البنيات الاجتماعية، مثلما تمس أعماق التفكير الفردي، وعلى كل حال فإن هذا التعثر، إنما هو بعد، أو وجه آخر لإخفاقنا في دخول العصر، والمساهمة في الحضارة من موقع المنتج، ونحن حتى الآن، وعلى المستوى العام، لم ننجح في تجاوز إشكالية التوفيق ما بين العقل والنقل التي تخطيت على مستوى الفكر البشري منذ القرن ١٧/ وتبدو كفة النقل هي الراجحة في أكثر الأحيان، حتى الآن، وحسبك أن بعض الجامعات العربية، كالجامعات السعودية، مثلاً، مازال ترفض تدريس الفلسفة في أقسامها، وحتى الجامعات التي تُدرّس الفلسفة، فقد تحول التدريس فيها إلى عمليات نقل وحفظ واستظهار، ودون أن تستطيع فلسفة هذه الجامعات النظر العقلي في مؤسساتنا وهيئاتنا وبنياتنا الاجتماعية والثقافية. وبهذا تحول التيار العقلي الفلسفي من فرح انطون وشبلي شميل، مروراً بجميل صليبا وكامل عياد وعادل العوا وبديع الكسم، وصولاً إلى عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب فؤاد زكريا وصادق العظم، إلى تيار نخبوي مهمش، لا يختلف وضعه كثيراً عن وضع من سمي بـ «فلاسفة الإسلام» قديماً وأرجو أن يكون هناك من هو أكثر تفاؤلاً مني وأن يرى أن هناك فلسفة عربية أو إسلامية، ولا مشكلة في الأسماء، قديماً وحاضراً، وأن هناك آفاقاً رحبة للفلسفة والعقل، وبالتالي للمجتمع، وأن يبينوا ذلك عبر دراسات إبداعية بدل الدخول في مباحكات سياسية وعاطفية، بل ووطنية، ذات بعد نفسي تعويضي، حول تأثيرنا في نشأة الفلسفة اليونانية، أو في نهضة الفلسفة الأوروبية الحديثة، أو في تفرد وتميز الفلسفة العربية، أو الإسلامية، وحتى عن ذنب الفلسفة اليونانية لمنطقة الشرق الأوسط.

ما تزال الحاجة للفلسفة، أو للعقل، قائمة في الحاضر العربي، مجتمعاً وثقافة، وهذا هو مسوغ الفلسفة، وهذا ما يعطيها مشروعيتها، وأمام إخفاق التيار السلفي، أو النقلي، دينياً ومتعلوفاً، في النهوض بهذا المجتمع، أو في إدخاله مجال العصر الحديث، لا يسع المرء إلا أن يدعو لعودة الفلسفة ونهضتها، عودة العقل الغائب، والباب تفتحه الحاجة الراهنة وليس الماضي، وتلك مهمتنا جميعاً، ويبقى المستقبل افق احتمالات وإمكانات تتوقف على مدى فاعليتنا، ومن هنا فإن علينا أن نشق طريق الفلسفة، طريق العقل، مهما كلف من تضحيات، ودون انتظار لوثر عربي، أو فولتير، فقد أتى لوثر العربي مرتين، مرة في شخص ابن تيمية، ومرة في شخص محمد عبده، وأتى فولتير ممثلاً في الشدياق، ولكنهم أخفقوا، ولهذا فالمشكلة ليست هنا، وليست ذهنية، وآمل أن نبهت عنها في مكان آخر.

عن هذا المجلد:

قام المحرر بتقص، وفي حدود المصادر المتاحة، لعودة التفكير الفلسفي إلى الثقافة العربية المعاصرة، وقسم محاور البحث وألغى إلى أربعة أبواب رتب على أساسها هذا المجلد، مع ترتيب تاريخي للمواد:

- ١ - ما هي الفلسفة وفيه نتابع كيف فهمت ماهية الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة.
 - ٢ - إحياء الفلسفة العربية القديمة: وفيه تتبين لنا محاولات وجهود إحياء الفلسفة العربية القديمة بأشخاصها وموضوعاتها.
 - ٣ - الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة: وفيه نقدم بعض محاولات التفلسف، أو الرؤية الفلسفية في الثقافة العربية الحديثة.
 - ٤ - حوارات عن الفلسفة: نقدم في هذا الباب بعض الحوارات التي جرت حول الفلسفة، ومن مواقع فكرية مختلفة.
- نأمل أن يقدم هذا المجلد من «سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية» رؤية واضحة ومتسلسلة تاريخياً عن قضية الفلسفة ونهضتها في الثقافة العربية الحديثة، ومثل أي عمل لا يمكن إدعاء الكمال هنا، ولكننا نحاول في حدود الممكن.

محمد كامل الخطيب

١٩٩٧

الباب الأول

ما هي الفلسفة ؟ !

الفلسفة

لجناب المعلم خليل أبي سعد

لا يستطيع العقل البشري تحصيل المعرفة والعلم ان لم يكن فيه أولاً بعض المعرفة ليعتمد كاعتماد التاجر على رأس ماله. وهنا يعرض لليبس مسألة طالما كانت موضوعاً للبحث والخلاف بين الفلاسفة وهي: من أين يحصل العقل على معرفته الأصلية قبلما يبتدئ فيه النظر والاستدلال. فذهب الفلاسفة الفيثاغوريون^(١) إلى أنه توجد في العقل صور داخلية غريزية تخلق معه ولا يلحقها فيه تغير وهي رأس ماله الوحيد. وحذا الفلاسفة الافلاطونيون^(٢) وآخرون حذو الفيثاغوريين. وأما الفلاسفة الارسطوطاليون^(٣) فانكروا وجود صور أصلية تخلق مع العقل وقالوا أنه لا يكون شيء في العقل إلا ما يأتيه عن طريق الحواس وزعموا أنه ينبعث من الأشباح الخارجية صور تضارعها رسماً فتدخل العقل عن طريق الحواس وترسخ في الذهن. وتابعهم الفلاسفة الابيكوريون^(٤) على ذلك غير انهم لم يقفوا حيث وقفوا بل تجاوزوا إلى ابعد منه فقالوا أن العقل مادي وان الاجسام في الخارج ترسل منها إليه أجزاء صغيرة جداً أو دقائق لطيفة على صورتها وأشكالها فتدخل إليه على طريق الحواس وتصير فيه صوراً ذهنية أصلية وتكون هي الأسباب المحركة لكل أعماله التالية. أما مالبرانش وآخرون ممن تخرجوا عليه فزعموا أننا نستمد تصوراتنا الأصلية من الخالق لكونها مشتركة بيننا وبينه أو أنها تأتينا بفعل القوة الالهية توّاً وقال آخرون أن عقولنا مصنوعة على صورة الله ومثاله ولذلك فإننا نقدر أن نوجد تصورات من لا شيء كما يوجددها الله.

أما الرأي المعول عليه عند الكثيرين فهو كمايلي: ان عقولنا تكون حال خلقها خالية من الصور الذهنية الغريزية ولكن متى وقعت صور المسموعات أو المراثيات أو بقية المحسوسات عليها تدرك ما بينها من العلاقات لأول وهلة بقوة خصوصية موجودة فيها. مثاله: إذا القى طفل نظرة على برتقالة أول مرة ترتسم صورة البرتقالة على عقله ثم إذا رآها مقسمة يحصل على المعرفة ابتداءً بالعلاقة التي بين الكل وأجزائه وأن الكل أعظم من أي جزء كان من أجزائه وأنه مساو لمجموعها ابداً وهذه المعرفة يحصل

(١) اتباع فيثاغورس الذي ولد سنة ٥٦٤ ق.م

(٢) أنصار افلاطون الذي ولد سنة ٤٢٩ ق.م

(٣) أعوان ارسطوطاليس الذي ولد سنة ٣٨٤ ق.م

(٤) اظهار ابيكورس الذي ولد سنة ٣٤٢ ق.م

عليها بقوة البديهية ولذلك تسمى معرفة بديهية والعقل يقبلها مع الاقتناع التام بكونها حقيقة أولية حالما يدركها. وعليه فإذا نقلت حقيقة بديهية لصاحب العقل السليم فإنه يقبلها كحقيقة واضحة لا تقبل زيادةيضاح حالما يدركها ليس لأن الصورة المتضمنة في تلك الحقيقة كانت غريزية مولودة في ذهنه بل لأن عقله مغطور على قبولها حالما تعرض عليه بلا نظر وإعمال الفكر. فالفرق إذاً بين البداهة والنظر ظاهر فإن البداهة هي ما به نحصل على المعرفة ابتداء لا لسبب الفكر أو هي إدراك الأشياء وعلاقات الأشياء والاتفاق والاختلافات بين صورتين بسيطتين أو أكثر بلا مساعدة صورة أخرى والنظر هو فعل العقل لتدريج دائرة المعرفة على طرق شتى من نحو مقابلة وتركيب وتعميم الخ..

ولما كان الإنسان كائنًا أدبيًا كما أنه كائن عاقل كان مغطوراً على قبول المعرفة الأدبية أيضاً بواسطة البديهية كما أنه يقبل المعرفة العقلية بواسطتها. أما معرفتنا البداهة العقلية فتعم علاقات الاعداد البسيطة الأولية وأوليات الهندسة وبديهيات كل العلوم المجردة وغيرها. وأما معرفتنا البديهية الأدبية فالتمييز بين المستقيم والزائع وأنا يجب علينا فعل الواحد وتجنب الآخر وأنا ملزمون أن نسعى لترقية الصالح العمومي في الهيئة الاجتماعية وأنا مسئولون عن سيرتنا ولقد سمي الفلاسفة القوة التي تميز هذا التمييز الادبي أسماء متعددة منها الحاسة الأدبية. والقائد أو المرشد الأدبي. والنبه الداخلي. والضمير.

فالضمير إذاً قوة من قوى النفس بها نميز حسن الأفعال واستقامتها ووجوب فعلها من قبورها وزيفانها ووجوب تركها. إلا أن بعض الفلاسفة خالفوا هذا التحديد وذهبوا إلى أنها (أي قوة التمييز الأدبي) مكتسبة وأن معرفتنا بالمستقيم والزائع هو نتيجة النظر والكسب أو التعليم. أما الذي حملهم على هذا القول فهو عدم تبيينهم الفرق بين القوة نفسها وبين احكامها التي تختلف باختلاف الظروف وتباين درجات النور أيق لنا القول عن شخص قد قضى العمر باجمعه عائشاً في سرداب مظلم أن ذلك الانسان عديم العينين لأنه لم ير شيئاً البتة كلا ولا يحق لنا أن نصوب أحد سهام الانتقاد بدعوى أن البشر العائشين في مواضع مختلفة ينظرون أشياء ومواد مختلفة كل أيام حياتهم عيونهم لا تصلح لشيء ولا يحق الإركان إليها والاعتماد عليها لأن كلا منهم لا يرى بنفسه ما يراه الآخر. فكل ما تمس الحاجة إليه للحصول على برهان سديد بأن لشخص ما عيناً طبيعية هو كونه ينظر المواد الطبيعية حالما يشرق عليه نور طبيعي وعلى هذا المنهج يقال أن لجميع البشر من الأطفال الرضع حتى الهامم عيوناً أدبية أو قوى للتمييز الأدبي. وإذا كان ذلك كذلك فكما أننا كائنات عاقلة هكذا نحن كائنات أدبية قد وضع الخالق في بنيتنا أسس الآداب أو الدين.

ومجمل القول في شأن المذهب البديهي في التمييز الأدبي هو أن الاستقامة والزيف صفتان ذاتيتان وجوديتان لا نسبتيان قائمتان في الأفعال نفسها تدركان إدراكاً بديهيًا حالما تعرضان على النفس بواسطة الضمير. فهذه خطة قد قصت فيها مسافة الخلاف وتعددت فيها المذاهب والعقائد. فمنهم من قال ان الاستقامة والزيفوغة أمران إضافيان يتغيران بحسب الظروف والعوائد. ومنهم من أنكر وجود الضمير. ومنهم من عزا حسن الأفعال وعدم حسنهما إلى نفعها وعدم نفعها. ومنهم من قال أن الفضيلة صارت فضيلة لأن الوالدين منذ القديم قد ربوا أولادهم على فعلها. ومنهم من نعى ذلك إلى الشرائع الأولى. ومنهم

من قال بوجود حاسة مخصوصة لذلك تدعى الحاسة الأدبية. وبعضهم ذهبوا إلى أن الاستقامة مؤسسة بكليتها على مشيئة أوامر الله.

بهذا ولا يخفى أن موضوعاً كهذا مادته غزيرة كميّاه اليم وأطرافه قاصية كالبحر الخضم لا يتأنى لنظيري من يلتقط النزر من فتات الأفاضل العلماء ويجتني الداني من قطوف النجباء أن يقوى على استيفاء الكلام هنا ولا سيما في صفيحات وجيزة حالة كونه يستغرق المئين من ضخم المجلدات. فهو إذا يستدعي أقلام سادتنا الكتاب ذوي العرفان وسعة الاطلاع من إذا خاضوا في عبابه أتوا بالدر المكنون فهم في خوضه أولى وبالنش عن أسرارهم جديرون.

خليل أبو سعد

المصدر - المقتطف - القاهرة - آب ١٨٨٢ - الجزء الثالث - السنة السابعة.

الأخلاق

التفلسف الحديث

ما احتفظت أمة من الأمم بعاداتها. وتمسكت بأهداب أخلاقها. إلا وتوفرت لها ضروب السعادة وانفسح لها مجال التقدم والنجاح. وعاشت بظل عيش وارف. تختال بمجدها التالد والطارف. وهي آمنة على مركزها الاجتماعي حيث تسير سيرها الحثيث في تقدم بلادها وعمرانها. وما اضمحلت أمة وانقضت أركان مجدها. وفقدت ثقة الغير بها.. وسقطت في مهاوي الذل والازراء إلا بنبذ أخلاقها وعاداتها ظهرياً والمغالاة في نشر أخلاق غيرها من الأمم.

من هذه الخطة التي رسمتها في مقالي يظهر بداهة للقارئ ما وصلت إليه أخلاق المسلمين في هذه القرون المتأخرة. وما خالطها من الأخلاق الفاسدة التي يصعب استئصالها من محيط أدمغتهم.

هذا وإننا لنسمع أقوال بعض الغربيين. ويدوى صده في صماخ آذاننا من أن الاسلام بعيد عن التمدن الحديث. وأنه يستحيل على المسلمين أن يرتقوا سلم الحضارة والتقدم مع ما هم عليه من الإنحطاط العظيم في الأخلاق والتربية. ولماذا؟ قالوا لأن سيطرة دينهم وبالأحرى تعسف علماءهم ليمنعانهم عن الاطلاع على العلوم العصرية. والاكتشافات الجديدة وان الدين الاسلامي نفسه هو عقبة كؤود في سبيل التقدم والحضارة.

هذه هي الوصمة الشنعاء التي جعل بعض الغربيين من أجلها الدين الاسلامي هدفاً لسهام ملامهم ولكن لو أنصفوا وراجعوا تاريخ مدنياتهم وحضارتهم لوجدوه شرارة طارت إليهم من كتلة التهبث في الشرق وكان موقد جذوتها (الدين الاسلامي الحنيف) وان السبب الوحيد لانحطاطنا هو ما ورثه بعض أحداث متفلسفتنا من آثار الهمجية والاخلاق السافلة التي تخبطت بهما الامم الغربية، قرونًا كثيرة، وأنني أود أن اصرح بأن القرآن الكريم ما بين دفتيه هو الناموس الآلهي الضامن لنا نيل السعادتين. والكفيل الوحيد لتقدمنا وحضارتنا وهو مصدر الاخلاق والافكار الفاضلة. وان تلك الشريعة السمحاء رحيمة الصدر. هنية المود يرد زلالها المتعششون في أي زمان مهما تطورت أطوارهم. وتشعبت أفكارهم بيد أن هنالك فئة قليلة حملت على عاتقها رؤوساً ناتئة كرؤس الشياطين وأدمغة انتحرت عظامها من سوس الأباطيل والاضاليل. وكلفت نفسها بأن تقوم بارشاد الأمة وهداياها وإذا اندس أحد أفرادها بالمجتمعات العمومية المشتملة على السذج البسطاء الذين لا يفرقون (الغث والنعث) (والطين والعجين) تراه كالارقم ينفث من سموم الخرافات والخزعبلات في أفكارهم ما يخلب عقولهم السخيفة ويأخذ

بمجامع قلوبهم الضعيفة. وترى جل ما يلقيه عليهم ويخدش به أفكارهم هو ما جمعته مخيلته وتكبد تحفظه من الوقائع والحوادث التي هي أشبه بحكايات ألف ليلة وليلة فتلك الفئة التي هي أحوج لإرشاد نفسها لا ينبغي قياسها على ما هنالك من العلماء الأعلام الذي صرفوا جل أوقاتهم في بيان حقيقة الدين الاسلامي وهم لا يرضون بمثل هذه الفوضى للاسلام والوصمة الشنعاء له ولعنتقيه ودائماً يبثون روح الدين الحقيقي والعلم الصحيح في نفوس الأمة الاسلامية، ويظهرون مجد تاريخها وعظيم رجالها (أكثر الله من أمثالهم).

هذا وأناي لا أنكر بأن هناك فئة أخرى قد شربت عقولهم حب الفلسفة العاطلة. والشقشقة الكاذبة. وقد درسوا شيئاً من تاريخ الطبيعة والعلوم النظرية، وخرجوا من المدارس وهم يدينون بدين أرسطو وجالينوس، ومتشيعون لذهب فيثاغورس، وأرشميدس، وقد تصفحوا نتفاً من فلسفة ابن رشد وابن سينا فعظمت نفوسهم وانتفخت أدمغتهم فنزعوا ربة الدين من أعناقهم، وعدوا مسائله ضرباً من الهذيان فواذهب الرشد (وضيعة الاحلام)... إنا لا ننكر عليك أيتها الناشئة اطلاعك على العلوم الطبيعية ودرسك الفلسفة الحقيقية لأننا نعلم أنها مصدر حياتنا المادية، ولكن ننكر عليك درسك مذهب قدماء اليونان إذ لك بالقرآن غنى عن مثل تلك الشعوذات والخيالات. تدرسين تاريخ رجال الغرب وحياتهم وتتركين تاريخ الاسلام ورجاله الذين لهم ذكر مخلد في أعلى طبقات مكاتب الغربيين فأحرى بك ان تعلمين مقدار تفانيهم في حب الدين وانتشاره، وتنظرين عظمة نفوسهم وسعة علومهم ومعارفهم (وقفنا الله لاتباع أسلافنا، والتأسي بأخلاقهم وأفعالهم).

الحقائق

المصدر: مجلة الحقائق - دمشق - المجلد الأول - الجزء الثالث. أيلول ١٩١٠

كتاب تاريخ الفلسفة

طنطاوي جوهري ١٨٦٢ - ١٩٤٠

[بعث إلينا حضرة الفاضل صاحب الامضاء بالكتاب التالي طالباً نشره في المقتطف فاجبنا طلبه]

صديقي بدر

قرأت كتابك تاريخ الفلسفة في المنطق وما بعد الطبيعة الذي سطرته بالانكليزية وترجمه صديقنا الذكي «حسن أفندي حسين» فما كان لي أن أدع القول في تبيان ما فيه تبصرة وذكرى للمذكرين. ليس بدعا إذا كان كتابك خلواً من التعصب لمذهب من مذاهب التقليد الأعمى والتعصب المشين فلسست ممن درجوا على خلة بترء من أيام صباهم وإبان شبابهم فهم عن غيرها يعمهون.

لا أعنى بالتعصب ما اعتاده الجمهور من نسبته للدين فحسب كلا فكم للجمهور من خطأ ليس يصلحه إلا الراشدون كم من فئة سلكوا سبيلاً خائفاً مرنوا عليه ودرجوا من أيام صباهم واتخذوه نصب أعينهم ووافق أهوائهم وعملوا بما أوحى إليهم فيه فهم لا يرجعون أولئك حقاً هم المتعصبون.

ألا وأن العقل الانساني بحر لا ساحل له مهتاج الامواج أو كالشجر المختلف الازهار المتنوع الاثمار المتفاوت الاقدار والروائح والآثار - لهذا كانت الفلسفة هي التي تجمع المتفرقات وشتى المذاهب والآراء والاخلاق.

بل لو شئت لشبهتها بأنواع الحمى من أدنى الجراثيم والمحار في البحر والحشرات والطيور والانععام في البر وسائر الدواب والانسان. ولكل امرئ منها ما اكتسب مما استعد له ثم يأخذ فيها بالاسباب فيركب طبقاً عن طبق إلى أن يصل إلى سرادقات الكمال ومقام العظمة والجلال.

ما كان لي أن أصفك بالحرية في كتابك بغير هدى ولا كتاب منير فإنني بينما أراك تذكر مذهب «عمانوئيل كانت» البروسي المتوفى سنة ١٨٠٤ والاستاذ «اورلين» من أساتذة القرن الماضي وتبين أنهما لا يعلمان من العالم إلا نظاماً قضت بها الطبيعة وجادت به يد المصادفة الحمقاء مع اختطاط الثاني في رأيه حيث يجمع بين المصادفة الجاهلة والثقة بالله مما دلّ على ايمانه بالنقيضين الأعمى والبصير والظلمة والنور والظل والحرور.

فبينما أراك تذكر ذلك وتوضحه في صفحة ٩ و ١٠ و ١١ أراك توضح آراء «ديكارت» المولود سنة ١٥٩٦ والمتوفى سنة ١٦٥٠ في لاهاي مؤسس الفلسفة الحديثة في صفحة ١١٧ وما بعدها. الا وأن رأيه لا يحفل بالمادة ولا يثق بالحواس ولا يؤمن إلا بالأنفس والله.

«ديكارت» أشبه رأي «ابن سينا» في كتاب الاشارات من وجه وشاكل ما جاء في كتاب الموافق مما نقل عن السوفسطائية من وجه آخر واتصل برأي الصوفية «كمحي الدين العربي» من وجه ثالث.

إن «ابن سينا» في الإشارات لم يعرف الروح ولم يوقن بها إلا من طريق (أنا) يشعر الانسان بوجوده وحياته مهما فقد أعضائه الظاهرة. فهذا الشعور برهان عنده على وجود النفس المستقلة عن البدن والاعضاء فأخذ هذا الرأي بعينه «ديكارت» فقال (أنا أفكر فأنا موجود) فليس للوجود عنده وعند «ابن سينا» في الإشارات إلا ما كان حاصلًا في الضمير حاضراً عند النفس لكن ابن سينا يؤمن بالمحسوس والمعقول. «ديكارت» جعل المحسوس صوراً أبرزها الله لحواسنا وصورها لنفوسنا فتوغل في ذلك وصبغه بصيغة العلماء الصوفية ألا ترى إلى قوله صفحة (١٣) أن الصراخ الذي يحدث في البهائم عند الانفعال لأي مؤثر ان هو إلا صوت الإله وإنما يمتاز الانسان بما فيه من الروح وهي خاصة من خواص الاعجاز. إن «ديكارت» لايعرف العالم المادي اللهم إلا ما تلقفته الحواس التي تنتهي إلى العقل بواسطة الله وهذا في الكتاب كثير فرجع بذلك إلى ما في كتاب الموافق المؤلف قبل زمان «ديكارت بقرون - أن السوفسطائية ينكرون المحسوسات إذ لا دليل على وجودها إلا الحواس وهي طائفة كاذبة خاطئة ولقد أوضح هذا علماؤنا إما ايضاح وأجابوا على ذلك وأوضحوا المسالك لمن يعقلون. بهذا تبين كيف كان «ديكارت» في كتابك يا بدر اتصل بالصوفية وبابن سينا ورأى السوفسطائية والغزالي والرازي.

لقد ققى على آثار «ديكارت» «الندجبولينكس» استاذ الفلسفة في جامعة ليون المتوفى سنة ١٦٦٩ و«نيقولا مالبرانس» الذي يقول (أنا نرى الله في الموجودات ونرى كل شيء في الله) كذلك «اسبينوزا» في القرن السابع عشر المسيحي ويقرب من هؤلاء «ليبنتز» المولود سنة ١٦٤٦ في «ليبزيك» الذي بحث في مسألة الخير والشر على مايقارب ما في إشارات «ابن سينا» و«الرازي» و«الطوسي» واحزابهم ثم «جورج بروكلي» المولود في ايرلندا المتوفى سنة ١٧٥٣ ثم «داود هيوم» المولود بادنبرج المتوفى سنة ١٧٧٦.

اولئك هم الفلاسفة الذين أثبتهم في كتابك وجلهم اقرب إلى المذهب الصوفي الاسلامي. كما ان من قبلهم من المكذبين المعطلين. إن مذهب «لوك» المتجلى في صفحة ١٦٤ أبان إما تبيان ما ذكره «الرازي» في فلسفته أن العقل ليس يدرك من الاشياء إلا صوراً ناقصة ليست من الحقيقة في شيء اللهم إلا باقتناعه ان ذلك بديهي له فليس صورة الشجرة في الذهن عين الشجرة في الخارج بل شبح ضئيل في الخيال وقال «لوك» أن العقل لا يعقل الاشياء بذاتها وإنما يدرك لها صوراً تمثلها كما قال مثل ذلك «بروكلي» صفحة ١٩٠ وما بعدها ومثله «ميل». أما آراء «الرازي» في هذا المقام والجدال القائم بينه وبين «الامام الغزالي» في ذلك فقد امحى في ذات الله. واستغرق في وحدة الوجود وغرقوا في ذلك البحر الخضم واضعقوا شأن المادة فليس عندهم إلا ظل ليس بالظليل لا يسمن ولا يغني من جوع والله وشؤونه هو الموجود الحقيقي معقول.

هناك فريق ثالث تجلى في كتابك وهو «هيجل» واضرابه وهو مقتصد في الاعتقاد اشبه «الامام الغزالي» من بعض الوجوه فانه يقول غاية الفلسفة كغاية الدين إلى ان قال فالغرض واحد يأخذ كل منهما طريقه ويلتقيان عند غاية واحدة فالدين يسعى إلى غايته من طريق الشعور والتصور الخيالي أما الفلسفة فلا تخرج بصاحبها عن منطقة العقل المحض. هذه الثلاثة في كتابك يابدر فلماذا أقول أنك حر الفكر لا مقلد ذكرت المعطلين وابنت المولعين بالله وأوضححت الذين هم مقتصدون وبعبارة أخرى أن كتابك ضم بين

دفتيه الذين اثبتوا الجواهر المجردة والله والذين عطلوا الكون منها ووقفوا عند المادة والذين أقروا بالقسمين وذلك كله واضح في ثنايا كتابك يابدر ليشكرك هذا الجيل وكل جيل.

إن بعض المؤلفين الذين نشروا مذهب «دارون» في بلادنا أوهموا الأمة ان مقتضى فلسفته هو من ذكرنا من الفلاسفة الالحاد وانكار المجردات والله فمسخوا عقول طائفة من ذوي المظاهر في البلاد وأصحاب الرأي وفتنهم عن أنفسهم ووطنهم ضحكاً على العقول وجهلاً وزوراً وكذباً على الفلاسفة العاقلين حينئذ ذاعت الرشوة وعم الفساد وزاغت العفة وعنت الفضيلة وقامت الرذيلة ولات حين مناص.

إن اولئك المؤلفين لونوا كتبهم بألوان عقولهم فعل الزجاج الملون بما وراءه إذا تجلى للناظرين لذلك ظن الفريق الذي ذكرناه من الأمة ان هذا رأي المؤلفين الاولين. كم قال قائل لي أن «هيجل» لا علم له بآله ولا أرواح. وكم قائل يقول أن «ديكارت» جاحد للجواهر المجردة فظهرت في كتابك أن القوم لم يقرأوا وأن قرأوا لم يعقلوا وهم عن أنفسهم معرضون وكأنني بك في الكتاب تقول يا ليت قومي يعلمون بما اتفق لي من الاطلاع على فساد ما انتشر بيننا من الضلال والجهل والاكاذيب وان المتعصبين لمذاهب خاصة اجعدوا قرائح تلك الطائفة واماتوا حكمتهم فهم لا يعلمون.

لقد تبين في أول كتابك تعريف الفلسفة وأن آراء الفرنجة في أصول المسائل مهما اختلفت وتنوعت ترجع إلى التعاريف العربية ألا ترى قول «لوك» الانجليزي المولود سنة ١٦٢٣ صفحة ٥ وما الفلسفة في الواقع إلا معرفة حقيقة الحوادث على ما هي عليه. وهذا تعريف علمي وقول «هيجل» الالمانى المولود سنة ١٧٧٠ المتوفى سنة ١٨٣١ الفلسفة هي التدبير العقلي العامل المحكم للاشياء وهذا راجع للقسم العملي وهي عند فلاسفة الاسلام تشمل الطائفتين.

لقد اتيت في المنطق بأكثر ابوابه وذكرت التناقض والاشكال الاربعة والحدود والرسوم وأبنت أسباب كثير من مسائله وانت في ذلك مجد مكين.

لقد اعجبني ما ابنت في صفحة ٨ عن بعض الفلاسفة الفرنجة أن قوماً من الاوربيين اخطأوا الفهم فقالوا ان ما بعد الطبيعة عبارة عن مسائل وجدوها «لأرسطو» فلم يقفوا لها على اسم بعد ما طبعوا كتب الطبيعة فسموها (ما بعد الطبيعة) وهذا لا جرم ما جاء في كتب العرب فان لفظ ما بعد الطبيعة في كتب العرب من قبل الفرنجة ويسمى العلم الاعلى والالهي وهو العلم العام الذي لا يخص الرياضيات ولا الطبيعيات كالمعقولات العشرة والحادث والقديم وتقسيم العلوم والمتقابلات. والناس هنا وهناك جهلوا ذلك فظنوه علماً خارجاً عن المؤلف أو خاص بالاله فمتى قام في انفسهم نفي الالهية بما تلقفوه من اساتذتهم اراحوا انفسهم وهو خطأ مبين.

الكتاب حسن فيما ذكرناه وقد سمعت أن قوماً وسموه بالصعوبة والتشتت والايجاز تارة والاطناب أخرى وتشعب مسائله واختلاف طرقه وتداخله مما يتعب القراء وينصب المدكرين.

اقول ان بعض ذلك حق نشأ من نسق التأليف فضلاً عن صعوبة الفن نفسه. ان لكل علم قوماً ولكل قوم هاد وكلنا يعرف العربية ولكن لا يعرف الحساب المكتوب بها ولا الطب ولا الهندسة ولا الكيمياء ولا الفلك إلا الدارسون فمن ظن أن الفلسفة كالادب العربي يفهمه الجمهور وبطربون لقراءته فهو في ضلال مبين.

ما كان لكل كاتب أن يحكم للكتاب أو عليه إلا إذا استوعب مسأله وكان من الدارسين للفن
المفكرين.

فأنا لست أخلي الكتاب من الغموض فضلاً عن ترفع الفن نفسه ولكن أليس حسب الكتاب أن يفضح
الجهل الذي غشى العقول فسأت السيرة وقبحت سريرة من لا يعقلون.

الكتاب يعوزه مقدمات في المنطق وما بعد الطبيعة وهو بالمعلم أولى منه بالمتعلم وللمنتهي أقرب منه
للمبتدي فإن ما بعد الطبيعة لا يعقله إلا دارس الرياضي والطبيعي ومن لم يعان القسمين فدون فهمه العلم
خرط الققاد.

لو أتيح لي وقت ممتد لسطرت له تذكرة تجلي الكتاب للناظرين وتفهمه أوضح تبيان فلمسائل المنطق
وما بعد الطبيعة أساس عليها بنيت وأساطين عليها أقيمت هذا ما عن لي أن اسطره ليعلم العقلاء قدر
الكتاب.

طنطاوي جوهري

المصدر: المقتطف - القاهرة - المجلد ٥٤ - الجزء الثاني - أيار ١٩١٩

بيد الهلال وقرائه ما هي الفلسفة؟

(كاكا السوداني) محمد الطيب:

- ما معنى كلمة فلسفة وهل هي مختصة ببعض العلوم دون غيرها؟

(الهلال):

- إن كلمة فلسفة يونانية الاصل ومعناها فيه «حب الحكمة» وكان أول من استعملها سقراط. أما ما يدخل تحت الفلسفة من العلوم فقد تطورت فيه الآراء وتباينت المذاهب. فكانت الفلسفة في البدء تشمل كثيراً من العلوم ثم ما برحت هذه العلوم تستقل عن الفلسفة كل علم بدوره. وعلى الاجمال يقال ان العلوم قائمة على بعض الفروض الاساسية تبنى عليها صروحها بالبحث والاستقراء. أما الفلسفة فإنها تعالج هذه الفروض نفسها وتمحصها وتبين قيمتها.

الهلال

المصدر: الهلال - القاهرة - مجلد ٣٣ / ١٩٢٥.

بساطة الفلسفة

محمد المويحلي ١٨٨٥ - ١٩٣٠

وقع للحكمة والفلسفة بيننا ما وقع لسائر العلوم من الغموض والابهام، والحشو والتعقيد، والزيادة والنقصان. واختفاء المتون تحت كثافة الشروح، فإذا جرى ذكر الفلسفة بين الناس يوماً عدوها علماً من العلوم الزائدة التي يشتغل بها بعض أفراد يختصون بها دون عامة الناس، ثم اختلفوا في ماهيتها، فمنهم من يعتبرها آلة للشك وطريقة عوجاء سوفسطائية يقلب المشتغلون بها الحق باطلاً، والباطل حقاً، كما يشتهون، بسعة احتيالهم في صناعة البرهان. والحقيقة أنها ليست في شيء مما قرت عليه ظنون الناس وأوهامهم فيها، وأنها هي العلم الواضح، والنور الساطع الذي يهتدى به الانسان إلى سعادته ويسترشد إلى جمال النظام في العمران، وهو علم لا تختص به فئة دون فئة، وفي قدرة كل إنسان أن يتناوله ويأخذ بأحكامه، وإن في نفس كل امرئ لقبسا من الفلسفة وإن لم يكن فيلسوفاً، كما أن في نفس كل إنسان خيالاً من الشعر، وإن لم يكن شاعراً.

وينقسم هذا العلم إلى ثلاثة علوم: علم الإلهيات وعلم الطبيعيات والرياضيات وعلم الأخلاق. أما علم الإلهيات. فخاص بالدين. وأما علم الطبيعيات والرياضيات فهو علم شائع معروف. وأما علم الأخلاق فهو سياسة النفس ورياضتها على الفضيلة، وهو أهم هذه الأقسام لتوقف سعادة الانسان عليه في حياته. وما يغنينا عن الشرح والاسهاب، في أن أهم ما يطلبه الانسان من الفلسفة هو الأخذ بفضائل الاخلاق ومحاسنها، والتخلي عن رذائلها ومساوئها، أن نذكر شيئاً من سيرة شيخ الفلاسفة، الذي بلغ درجات الكمال الانساني بسياسة نفسه ورياضتها على الفضائل.

كان سقراط رجلاً نحاساً للتماثيل في أول عمره، فبرع في صناعته. وفاق فيها الأقران. ولما بلغ الثلاثين من عمره. أحس من نفسه ميلاً إلى البحث عن الحقيقة، ينشدها أنى وجدها. وكفل له بعض أغنياء «أثينا» ما يكفيه مؤونة السعي وراء رزقه فانقطع للدرس والبحث. حتى بلغ درجة عالية أرتته أن مباحث الفلسفة بين العلماء في زمانه، لا تكفي لتهديب النفس وسعادة الحياة، لانحصارها في أوليات العلل والأسباب فصرف اجتهاده إلى أن ينزل لها من المجردات إلى الموجودات. التي يسهل على الانسان تناولها بحكم الطبيعة، فقصر همه على علم الأخلاق. الذي يرشد الناس إلى سعادتهم في معيشتهم، وبوقوفهم عند حدود الفطرة الغريزية، ومعرفة الحقائق، واستفطاع الرذائل، واستبشاع الأباطيل والأضاليل، وكف الأذى. ومقت الظلم، وحسن الطاعة للشرائع الوطنية، واحترام واجبات الانسانية،

ورياضة النفس على الصبر والتجملد، وكبح جماحها عن الاسترسال في الشهوات. والقناعة بالكفاف دون التهالك على الثروة والغنى. مع الشجاعة والاقدام على مايدفع المنكر والمكروه عنها وعن الفلسفة.

وكان القول عنده في الفلسفة مقروناً بالعمل، وتأدية الواجب، بخلاف الباحثين من أهل زمانه في الفلسفة، حتى انه ترك دروسه ثلاث مرات. وانتظم جندياً في سلك الجند. لدفع العدو عن بلاده فكان محل الاعجاب لما أظهره من الشجاعة، ومما يذكر له في تلك المواقع التي شهدها، أنه رأى أحد الجنود في أيدي الاعداء مثخناً بالجراح، فقاتل عنه حتى انتزعه منهم، ولم يكتف بذلك بل نزع عن صدره شارة الشرف التي نالها لحسن بلائه. وحلى بها صدر الجريح ورآه أولى بها منه، ومن مواقفه أيضاً أنه بقي يقاتل حتى لم يبق من جيشه كله في ميدان القتال غيره مع القائد. ووجد في ساحة الميدان أحد القواد ساقطاً عن جواده فحمله على كتفه حتى وضعه في مأمن.

تلك درجته في الصناعة، وهذه رتبته في الشجاعة، واليك منزلته في الثبات للدفاع عن الحق، فمن ذلك أنه لما صار عضواً بالانتخاب في مجلس الشيوخ، ذهب مع أعضاء ذلك المجلس لرئاسة اجتماع عام من أهل أثينا. عقدوه لمحاكمة بعض القواد، الذين انتصروا في موقعة بحرية انتصاراً مذكوراً، ولكن حالت العاصفة بينهم وبين دفن موتاهم، وكانت شريعة أثينا تقضى بحكم الاعدام على كل من يغفل دفن الموتى، فأرادوا تطبيق هذا الحكم على هذه الحادثة، فقام سقراط للأخذ بناصرهم وجعل يدافع عنهم ويظهر ما في هذا التطبيق من الخطأ الفاحش والظلم المبين، وبلغ من تهوّر العامة وتهوسهم في الأصرار على معاقبة أولئك القواد بالاعدام أنهم طلبوا أن يسري هذا الحكم على كل من يعارض في تنفيذ ذلك القانون. فدفعت سقراط شجاعته إلى الوقوف موقف المعارضة وحيداً في هذا الملتحم، غير مبال صياح العامة ولا مكترث لوعيدهم، وظل يناضل ويشهر بقسوة هذا الحكم الذي يضع من قدر من يعمل به ويلبسه ثوب الخزي والعار، ويسمه بميسم نكران الجميل لمن كانوا سبباً إلى إنقاذ الوطن ورد هجمات العدو عنه.

هذا مثال القاضي العادل في سقراط، ودونك مثال الرجل الحر بين أهل وطنه: تغلب أهل اسبارطة على أهل أثينا، وأسقطوا فيهم حكومة الشورى، وأقاموا لهم حكومة استبداد مؤلفة من ثلاثين حاكماً، انتخبوهم من بين المترفين من أهل أثينا، فكان من بوادر أعمالهم، أن حظروا على سقراط درسه في تربية الشبان. فلم يثن ذلك من عزمه، بل قام في وجه وعيدهم غير مبال إياه، واستمر على تحريض الأمة لاسترداد حريتها وعزل هؤلاء الظلمة، ولم يرعه ما راعها من إطلاق يد الظلم فيها بالقتل والفتك، حتى ثارت بفضل ثباته على أولئك الحكام فقتلت منهم من قتلت، وطردت من طردت، وكان الرجل في أوقات تخليه عن الاشتغال بالمسائل العامة، يعيش بين الناس معيشة البساطة الفطرية، قاصراً همه على تعليم الشبان من أهل أثينا، ويرى أنه يخدم وطنه أحسن خدمة بحسن تهذيبهم وتربيتهم، وقد أخذ على نفسه أن يهدم ما رسخ في الأذهان من الأضاليل والأباطيل، التي تلحق العار بالنوع الانساني. فما كان أجل منظره عندما كنت تراه يخاطب الناس منتقداً أعمالهم مقبهاً أفعالهم داعياً إياهم إلى التعلق بالفضيلة من طريق الوقوف على الحقائق، وهو رجل فرد بين أمة ضالة لا جاه له ولا مال، غير متطلع إلى اطماع، ولا مطلب لدنيا. وعاش زمانه لا هم له إلا الوصول إلى هذا الغرض الجليل يسير فيه تارة

بالحدة، وتارة باللين. على حسب ما يمله عليه حسن النظر وصواب الرأي في المنفعة العامة. ولم يكن كأمثاله من العلماء الذين يتخذون لدروسهم مكاناً خاصاً، ووقتاً معيناً، بل كان يلقي على الناس دروس الفلسفة والحكمة، في الطرق المسلوكة، والأسواق العامة، وكان ينتهز كل فرصة لإرشاد القاضي في وظيفته، والحاكم في منصبه، والصانع في حرفته، والزارع في حراثته، وينزلهم منه عند النصيح والإرشاد منزلة الأبناء والأخوة في الحنو والاشفاق، لا منزلة الطلبة، في خضوعهم للاستفادة والتعلم، وكان يستدرجهم في الحديث ويستجلبهم، فلا يشعرون إلا وقد بسطوا له ما تكنه صدورهم، من خفايا سيرتهم، ثم يتلقون عنه ما يغرس فيهم الاعتقاد، بأن سعادة الحياة بين كل الطبقات، لا تتم لأحد إلا بالعمل الصالح بين أبناء جنسه. ومما كان يكرره على أسماع العامة في مواقفه بينهم قوله لهم:

«اعلموا أنكم إذا رضيتم أن تكونوا عبيداً للشهوات فلا سبيل لكم إلى الفضيلة التي تصعد بكم إلى معارج السعادة. ولا تأثير لصوت العقل والحكمة، إلا في النفوس الطاهرة، التي تسعى جهدها للتخلص من قيود الشهوات، ولا وصول إلى ذلك إلا باطراح فضول العيش، بما لا حاجة إليه في الفطرة الطبيعية، فإذا بلغت ذلك من أنفسكم بطول التفكير والتمرن، انجلت عنكم ظلمات الجهل، وانقشعت سحب الاضاليل. وليست قوة الشهوات هي التي تتغلب على النفس، ولكن الجهل هو الذي يضعف النفوس ويذهلها ويغلبها في تلك القيود، فعليكم التغلب على سلطان الشهوات الذي يسلطه عليكم الوهم والجهل لتخرجوا من الظلمات إلى النور وتذوقوا حلاوة الفضيلة التي بها تمام السعادة».

ثم انتهى أمر سقراط، إلى ما ينتهي إليه أمر كل عالم فاضل بين نصراء الجهل وأهل الأهواء والأغراض، من الحسد له والحقد عليه والسعاية به، ليتخلصوا من عواقب نصحه، وإرشاده للناس، وكشف الضلالات عن أبصارهم حتى يبقوهم على ما هم فيه من الجهالات، ليسهل لهم التسلط عليهم وحفظ مكانتهم فيهم وولوع ذوي الجهل بذوي الفضل قديم في العالم، فكادوا له ما كادوا واثتمروا به فأشاعوا عنه ما يستنكر لديهم من الأقوال، ويستقبح من الأفعال، حتى أثاروا عليه طبقات الجهلاء فأعلنوا كراهته وبغضه، وطلبوا محاكمته، فتقدم أحد المفسدين منهم إلى مجلس الشيوخ وادعى عليه أنه ينكر دينهم ولا يؤمن بآلهتهم وأنه يفسد عقول الشبان والفتيان ويبطل عقائدهم، بما يلقيه عليهم من الأقوال الباطلة والأفكار المضلة. فانخدع مجلس الشيوخ بهذه المغتربات وخاف أعضاؤه على أنفسهم من ثورة العامة فطاعوهم وحكموا عليه بالموت بتناول السم. وهنا موقف الإعجاز في مقابلته للحكم بالرضا والقبول. وقد عرض عليه بعض تلاميذه أن يجدوا له مخلصاً، ويعدوا له أسباب الفرار، من هذا العقاب الجائر، والظلم الفادح، فزجرهم وقال لهم لست أَرْضَى أن أكون مثلاً للناس في الخروج على حكم القانون، ومن ارتضى أن يعيش في بلد فليمتثل لما تقضي به شريعته واستمر في تربيته كأحسن ما كان، حتى وقت التنفيذ، وكان يلقي على تلاميذه في ساعته الأخيرة مقالته في خلود النفس وتناول السم بيده وهو ساكن الجوارح مطمئن النفس باسم الثغر.

وكان مثل سقراط في فلسفته كمثل ضوء الشمس الساطع في هذا الوجود الحار، فلما مات تحلل هذا الضوء إلى لطيف، فأخذ كل تلميذ من تلاميذه بلون منه، فالكل منه مقتبس وإليه راجع، وإن اختلفوا اختلاف تلك الألوان بتفرقهم فإنهم يمتزجون امتزاجاً بتجمعهم، فذهب افلاطون بفلسفته، إلى القول

بخلود النفس، وسما بها إلى عالم المجردات، ورأى أن سعادة النفس قائمة على الاتصال بذلك العالم العلوي.

وقصر «انتستين» فلسفته على علم الأخلاق، وجعل سعادة الحياة، في احتقار الجاه والمال، ونبذ الشهوات، والعمل بالفضيلة، ولما كانت الغاية عنده من هذا الوجود، هي بلوغ سعادة النفس، فقد قرر أن الفضيلة وحدها هي الطريق إلى تلك الغاية، وأن ما كان من أفعالنا خارجاً عنها فهو إما ضار وإما غير نافع.

وذهب «اريتيب» إلى أن اللذة، هي الغاية المقصودة من الحياة، وأن شعور الإنسان هو المعيار الذي تقاس به اللذات فيترك الإنسان أذناها لأعلاها. ولو قيل إنه انحرف عن مذهب أستاذه سقراط بهذا التحديد، إلا أنه عاد فقيده بأنه لابد للإنسان أن يجعل من نفسه، سلطاناً له على لذته، ولا وصول إلى ذلك إلا بإنماء القوى العقلية بالتربية.

ثم جاء «أرسطو» وهو تلميذ «أفلاطون»، فتوسع في مذهب أستاذه وجعل أساس فلسفته البحث عن العلل والعلولات، وسمى كل بحث منها علماً، ليرجع بذلك كله إلى علة العلل، فجمع العلوم البشرية في دائرة فلسفته، فاستوعب بتأليفه التاريخ الفلسفي، والمنطق، والالهييات والطبيعات، وتركيب الأجسام والنباتات، والأخلاق، والسياسة، والآثار القديمة، والتاريخ الأدبي، واللغات، والنحو، والبيان، وفلسفة الفنون، وقد جعل لكل نوع من هذه الأنواع، روابط وقواعد علمية، ويقال إنه لم يضع وحده كل ذلك، بل أعانه عليه قوم آخرون في عهد الاسكندر تلميذه، لاتساع جاهه، وكثرة ماله، والسعادة عنده تنحصر في السعي والعمل على مقتضى الفضيلة، وارتقاء النفس إلى العلويات.

ثم جاء «ديوجين» وهو تلميذ «انتستين» المتقدم ذكره، وذهب إلى أن الفلسفة كلها في الزهد، والحرمان الاختياري، وفي ازدياء ما اصطلح عليه الناس من عادات وآداب واصطلاح، وقد دعا الناس تابعيه بالكلابيين، لأنهم كانوا يهرون وراء الناس بذكر معاييبهم ونقائصهم، ومجابهتهم بالتقريع والتعيير، وقد جعل «ديوجين» نفسه لوحاً يقرأ الناس فيه فلسفته حاضرة، فكان يمشي بينهم عاري البدن، حاسر الرأس، مكتفياً بالخشن من القوت، يتوسد في نومه عتب الهياكل. وقد وصفه أفلاطون فقال عنه «ان سقراط يهذي ويهتز»، فإن سلطانه على نفسه ورياضتها على احتمال المشاق، وتمرينها على الحرمان الاختياري، وتخلصه من ربة الشهوات، كان نصيبه الأوفر من ميراث سقراط، وقاعدة فلسفته من أجل القواعد، وهي أنه لا ملك للإنسان إلا ما تملكته نفسه، لا ما تملكته يده. لأن ما يملكه الإنسان في الحقيقة، هو ما كان في نفسه لا في يده، وما عدا ذلك فهو في يد الدهر. وكان يقول في كلامه أني لأسمع صوت الدهر يناديني، «ليس بين المخلوقات كلها، من هو خارج عن سلطاني إلا هذا الكلب العقور». (يعني نفسه). ووقع مرة أسيراً في يد الأعداء، فعرضوه للبيع في السوق، فكان إذا سأله من يساومهم فيه «ماذا تحسن من عمل؟» قال «آمر الناس وأنهاهم». ولح في تلك السوق شريفاً من أشرف القوم في زينته وخیلائه فقال «بيعوني من هذا فأني أراه يحتاج إلى سيد» وكان البائع ينادي عليه في السوق «من يشتري هذا العبد»، وهو يقول «من يشتري سيده؟» ثم قال للذي اشتراه اسمع لما أمرك به منذ اليوم وتقبله بالطاعة.

ثم جاء من بعدهم «أبيقور» فجعل لباب الفلسفة في علم الأخلاق، وأن الغرض الوحيد منها هو البحث عن الطريقة التي تجعل الانسان سعيداً، في حياته، ولم ينظر إلى بقية أقسام الفلسفة، إلا من هذا الجانب ونبذ ما وضعه أرسطو من القواعد وما حدده من الحدود، وربطه من العلوم بالمنطق، ورأى أنه يمكن الانسان أن يهتدي، بغير هذه القواعد، إلى معرفة الحقيقة كما هي ووضع في ذلك قانونه المشهور، وملاك السعادة عنده اللذة، وهو يقول، إن من تمنع في أطوار الحيوانات والأطفال، علم أن الطبيعة لم تجعل لنا حداً نسعى وراءه سوى تلك اللذة، وهي اللذة الجسمانية المحسوسة، ويقول أيضاً، «أنه لا يعرف للسعادة وجوداً في غير تلك اللذة» ولكنه وضع فرقاً بين اللذة في الحركة واللذة في السكون، وتعريف هذه اللذة عنده «أنها ليست في الانتقال من حالة التعب إلى حالة الراحة، بل هي حالة البقاء على الراحة» يعني بقاء الجسم في مركز التوازن، وبعبارة أخرى هي في الراحة التي يجدها الانسان عقب قضاء رغبته، أو هي فقدان الألم بأنواعه، أو هي حالة سكون النفس، لا حاجة بها إلى شيء، وهو لا ينكر وجود لذة للروح بجانب لذة الجسم، ولكن لا فصل عنده بينهما، فإن لذة الروح ليست إلا لذة الجسم التي صورناها لك مرسومة في الحافظة، أو مارة في الخيال، أو مرجوة في المستقبل، وأن مدة الزمن هي الفارق المعنوي بينهما. وعلى هذا تكون اللذة شيئاً ثابتاً موجوداً تحت تصرف الروح. ولكن ما هو طريق الوصول إلى هذه اللذة المزدوجة وهذه السعادة الدنيوية؟ يقول «أبيقور» إن الطبيعة بفضلها وعطفها علينا، قد وضعت في أيدينا كل الوسائل، ومهدت لنا كل الطرق للوصول إلى تلك السعادة. وجماع الأمر كله في هذا الطريق، أن نميز بين الرغبات التي تدور في صدورنا، ونعرف ما هو طبيعي ضروري، كالرغبة في أصناف الأطعمة وألوانها مثلاً، وما هو ليس بطبيعي ولا ضروري، مثل فضول العيش وكمالياته. فإذا عالجنا النفس للتخلص من أسر الرغبات في القسمين الأخيرين. سهل علينا الوصول إلى منتهى طريق السعادة. لأن الجوع والعطش هما الشيطان الطبيعان دون غيرهما» ومن ذا الذي يعجز أن يجد كسرة من الخبز، أو جرعة من الماء، فالقناعة والزهد والتكشف وراحة البال هي الغاية التي تنتهي إليها فلسفة «أبيقور» المؤسسة في ظاهر الأمر على اللذة. ويشهد له أعداؤه أنفسهم بأنه عاش هذه العيشة مطبقاً أفعاله على أقواله، ولكن جاء بعده من تلاميذه من خلط فيها، وانحرف بها إلى فلسفة «أريستيب» بما جعل الناس يسمونها «الفلسفة الشهوية».

هذا بعض الشيء من أصول الفلسفة ولبابها، في بساطة ووضوح، دون التعقيد والابهام، والاستغلاق وشوائب الجدل، التي عمد إليها المشتغلون بعلوم الفلسفة فيما بعد حتى طرحوا الفلسفة جانباً، واقتصر بعضهم فيها على المنطق واعتبروه أساساً لها، مع أنه آلة من بعض آلاتها لميزان القول والفكر، وغايته تمحيص التعبير من الخطأ وهو أشبه شيء بآلة النحو في اللغو وقسموه، إلى خمسة أقسام. قسم يؤدي إلى الحق والصدق في سائر أحواله، ويسمى البرهان، وهو صناعى اليقين. وقسم يؤدي في أكثر أحواله إلى الصدق، وقد يكذب يسيراً ويسمى جدلاً، وهو صناعة الظنون. وقسم يؤدي إلى الحق مرة، وإلى الباطل أخرى ويسمى خطابة، وهو صناعة الاقناع. وقسم يؤدي في حالاته إلى الكذب، وقد يصدق قليلاً، ويسمى سوفسطائياً، وهو صناعة المغالطة، وقسم يؤدي إلى الباطل المحض ويسمى شعرياً وهو صناعة الخيال.

فهذا العلم الذي يشتغلون به من الفلسفة لا يفيد الغرض المقصود منها، وهو تثقيف الأخلاق، وتهذيب الطباع، والسير على مقتضى الفضيلة ليصل الانسان بذلك إلى سعادة الحياة وسعادة المات.

وما نفع الانسان من تلك القياسات والمغالطات في شفاء النفس من رذائلها، وتحليلتها بفضائلها؟ ولعمري لو أنك جئت بألف عالم من علماء المنطق، وجئت أمامهم مثلاً بهذا الذي يعرضه الفقر بنابه، وهذا الذي يقدم للقتل بين النطع والسيوف، وهذا الذي يشكو ويئن وهو تحت أثقال الذهب التي ابتزها بطرق الخيانة والنذالة واكتنزها بحبائل الغش والخداع، وهذا الذي يهاب الخطوب، ويفزع من الكوارث، وهذا الذي أضناه الملل والسأم وهو في سعة من جاهه وماله، وهذا المريض، وهذا الجريح، وهذا الأسير، وتلك الثكلى، ثم أخذوا ينثرون عليهم ما في كتبهم من الجدل والسفسطة التي قضوا العمر في طلابها وينقثون ما في صدورهم من الأقيسة والقضايا، أكان ذلك ينفعهم في شيء؟ أكان يشفيهم من أدوائهم، ويسكن من أوجاعهم، فينقلب البائس وقد انفرج بؤسه، والحزين وقد سرى عنه، والمحتاج وقد خف عنه عب فقره، والمعذب وقد قويت عزيمته على احتمال عذابه، والخائف وقد ذهب عنه روعه، والغني وقد علم أن الغنى غنى النفس لا غنى المال؟

وماذا يفيد الناس في هذا الموقف، أقوالهم المشهورة وقضاياهم العقيمة في منطقهم، مثل قولهم «لو أردنا أن نقيم ألف دليل على أن هذه الهضبة من الذهب لما عز علينا؟ وماذا يكسب الناس من هذه المغالطات التي يرددونها في كتبهم مثل قولهم: «لا يودع السر عند الرجل النائم، بل يودع عند الرجل الحازم، والحازم يقظ، فالحازم إذن لا ينام» أو كقولهم في هذه القضية أيضاً «كل ما لم يكن قد ضاع منك فهو معك. وأنت لم تضع لك قرون، فعندك إذن قرون» ودعك من قولهم في الغناء، «لا تسمع، فتطرب، فتجود، فتفتقر، فتغتتم، فتعتل، فتتوت».

وما أغنى أولئك المصابين في أنفسهم عن هؤلاء الذين يشتغلون بهذا اللغو الباطل من الفلسفة، وما أحوجهم إلى فيلسوف واحد يعلم حقيقة الفلسفة وبساطتها، فيهديهم إلى ما يهذب نفوسهم بالفضائل، وينقيها من الرذائل، ويفيض عليهم من أشعة الحكمة، والموعظة الحسنة، ما يقشع عنهم ظلمات ما هم فيه من الأحزان والأكدار، ويكشف لهم عن حقائق الأشياء في هذه الحياة، ويبين لهم ما هو الضروري من العيش، وما هي الفضول والزوائد، التي أورثت الانسان أنواع البلاء، وأفانين الشقاء، وذلك هو لباب الفلسفة، وذلك هو علم الأخلاق، وأنه لقريب التناول، سهل المأخذ، لا يستعصى على الفهوم، ولا تكد له القرائح، بل هو في سهولة قصة من القصص، أو حكاية من الحكايات؛ لا يتعذر على أي انسان فهمه، لأنه يتناول أدوار حياته من أول عمره إلى منتهاه، ويرشده إلى الفضيلة التي لا يمكن بغيرها، أن يعيش الانسان سعيداً ويموت سعيداً. وهذه الفضيلة تقوم على أربع دعائم: الأولى، العقل، وهو التمييز والروية وصحة الحكم. والثانية العفة، وهو الورع وضبط النفس عن الشهوات المؤذية الفانية. والثالثة الشجاعة، وهي الاقدام والثبات عند نزول المكروه. والرابعة العدالة، أي الاستقامة وهي صحة الأفعال ووضعها في مواضعها اللائقة بها.

والفضيلة تنحصر بالاجمال فيما يجب على الانسان للانسان، وفي قيمة الاشياء في حد نفسها، وفي تأثير الاشياء في النفس، وإحساس النفس إياها. وفيما يصدر عنها من الأعمال، وفي أن نعلم المعنى

المسمى خيراً، وهو الأمر المرغوب فيه لذاته. والمعنى المسمى شراً، وهو المرغوب عنه لذاته، والمعنى المسمى نافعاً، وهو السبب المؤدي إلى الخير، والمعنى المسمى ضاراً وهو السبب المؤدي إلى الشر، وكل إنسان في الوجود، قادر على مزاوله الفضيلة، والسير في طريقها، وقد وضع الله سبحانه وتعالى، بذورها في فطرة الانسان، وغرس جذورها في الصدور، لتنمو فيها بالممارسة، ولكن من سوء حظ الانسان أن انحرف عن الطبيعة، وتسلك من الغريزة، واستسلم للأهواء الباطلة، والأوهام الفاسدة، فغطت على بذور تلك الفضيلة، ونمت مكانها بذور الرذيلة.

وجملة القول في هذا المجال المتسع، أن علم الأخلاق هو المقصود بالذات من الفلسفة، وأن أصوله قديمة في العالم اهدى إليها منذ الزمن الأول فلاسفة الهند، وفلاسفة الصين، وفلاسفة اليونان، وفلاسفة الرومان، وإذا كنا خصصنا بالذكر في كلامنا عن الفلسفة، فلاسفة اليونان، فلأنهم المصدر الذي ارتوى منه فلاسفة الرومان، ومن بعدهم فلاسفة أوروبا في العصور المتأخرة إلى يومنا هذا، فكلهم عيال عليهم، ولم يبرز العلماء الاوربيون وان كانوا برزوا في كل شيء، على علماء الاخلاق في الأزمان السابقة وكل ما هنالك، أنهم فرعوا على تلك الأصول، وشرحوا وفسروا، وأطنبوا وأسهبوا، ولكنهم لم يأتوا بأكثر من الطراز على الثوب، والهداب على الستر، والكل إجماع على أن محاسن الأخلاق لا تأتي إلا من طريق الفضيلة، التي بينا لك أركانها، وأن سعادة الحياة لا تنال إلا بريضة النفس عليها، حتى تصير فيها ملكة، وأن كل إنسان قادر على مباشرتها. والسير في طريقها، وأن بذورها كامنة في الصدور بفطرة الخالق التي فطر الناس عليها. لتنمو فيها بالممارسة، ولكن من سوء حظ الانسان، أنه تزحزح عنها، واشتغل بالباطل في اجتماعه، وغفل عن حقيقة سعادته، وضل طريقها، وظل يبحث عنها من غير وجوها، وينشدها ولا يدركها، إذ خرجت النفوس عن أطوارها، وتسلكت من غرائزها، فأصيبت بالأمراض المختلفة من الأهواء والأطماع والآمال والأمانى، فكان لابد للانسان في معالجة نفسه، أن يرتد إلى حكم الطبيعة، وأن يبحث ويفكر، ويحكم عقله، ويشحذ إرادته، ويغلب القوة الحاكمة، على القوة الواهمة، ويكشف بنور الحقيقة، ظلمات الجهل والوهم، ويروض نفسه على أحكام الفضيلة، فلا يشحن نفسه بالارغبات، ولا يتركها للجزع والفرع ولا يعرضها للوسواس والهواجس، وأن يعود لها ألا تعتبر كل هذه المطالب الطويلة العريضة التي تشغل أطماع الناس، في هذا العمر القصير، إلا أموراً تفهه لايعنى بها، ولا يؤبه لها، ولا يؤثر فيه حرمانه إياها، وما أحقر أمور الدنيا وأصغرها في جانب الابدية، كما أنه يوطن نفسه ويؤهلها لمصارعة الخطوب، ومنازلة النوازل، فلا يصيبه شيء منها، إلا وقد أعد له عدته، وقدر وقوعه، حتى لا تفاجئه الأيام بأمر جديد لم يكن في حسبانها، ولا تباغته بحادث إلا وقد اتخذ لنفسه موقفاً من الحكمة يأوي إليه، ويتدبر بحصنه، وأن يكون هو على حال واحد، وموقف واحد، أمام صروف الدهر وبلائه، وأيام هنائه وصفائه، وأن يكون هادئ النفس، ساكن البال، على كل حال، وأن يكون هو المعنى بقول الشاعر لمدوحه:

وحالات الزمان عليك شتى وحالك واحد في كل حال

فالذي يتعين علينا إذن أن نرفع عن النفس أوهامها وأباطيلها، وأن نبين لها حقيقة الأشياء، وأن نرفع عنها غشاء الأهواء ونُدفع عنها عدوان الرغبات والشهوات، ونكشف عن عوامل الرذيلة التي

عارضت نمو الفضيلة فنشرح أسوأها وأدواءها، ونصور بشاعتها وفضاعتها، ونبسط أضرارها وشرورها، حتى تعافها النفس وتستنكفها وتبتعد عنها، وتنفر منها، فتطهر من الانداس والأرجاس وتبدو بذور الفضيلة، ويربو غرسها، وهذه الطريقة في رأينا ادخل على النفس، وأفعل بها من طريقة مدح الفضيلة وتزيينها وتبيين محاسنها كما جرى عليه السلف، فلو أنك كررت على الإنسان في كل يوم أن الخير أحسن من الشر، والحلم أفضل من الغضب، والصدق خير من الكذب، لأقرك على ذلك كله، ولكن طول التكرار لهذه الألفاظ، لا يترك في نفسه إلا صورها مجردة دون معانيها، مثل ألفاظ الوعظ في خطب المنابر يسمعا ولا يدرك العمل بها. ولقد كان لي صاحب لا يكذب فسألته يوماً كيف راض نفسه على ذلك، وقل من لا يكذب في عصرنا، فقال مارضتها وما عالجتها، ولكنني عاشرت في صباي كذابين يبتكران في الكذب ويخترعان، فكننت أشاهد من تكذيب الناس لهما، وسوء سمعتهما، وما يحل بهما من الخجل والخزي وما يفعل بهما النسيان، فيفضح الكذب، وما يصيبهما من الضر إن قالوا صدقا، ويبأى عليهما الناس إلا أن يكون كذبا، وهان أمرهما على أصحابهما فكانوا ينفضون من حولهما، فشاهدت من سوء أثر الكذب وقبح أمره، ما كرهني فيه طول الحياة.

وقد آن أن نبدأ ببعض الفصول في هذا الباب ونسأل الله الهداية في المبدأ والمآب.

محمد المويحلي

المصدر: كتاب علاج النفس. الطبعة الأولى - ١٩٣١

العلم والفلسفة

المقتطف

كان عهد وكانت المعارف الانسانية قليلة التنوع. ففي عصر الاغريق الاقدمين، كان حكماؤها لا يفرقون بين الرياضة والماليد والسيكولوجيا وأدب النفس فكانت طائفة كبيرة منهم فلاسفة ومصلحين ورياضيين وطبيين في آن واحد. بل وكانوا ساسة وجنوداً ومهندسين وتجاراً كذلك، وهذا يدل على وحدة المعرفة في عصرهم، بل على وحدة المعرفة والعمل. حتى التعليم في «الأكاديمية» و«الليسيوم» كان وفقاً للتقاليد الموروثة عن فيثاغورس تعليماً عاماً يتناول المبادئ والاصول في الغالب دون التفصيلات. وهذا لا يعني ان بعض المفكرين في تينك المدرستين حاولوا الانقطاع لفرع واحد من فروع المعرفة والتوفر عليه. ولم تنفصل العلوم بعضها عن بعض وتتحيز مباحثها إلا في عهد مدرسة الاسكندرية وبعدها.

وكان من الطبيعي ان تكون المعرفة وحدة غير مجزأة، لما كانت العلوم في مهدها. بيد أن موقف الاغريق نحو وحدة المعرفة، يعدو هذه الظاهرة السطحية. ذلك أنه يقدم مثلاً واضحاً على الصلة الوثيقة بين ارتقاء الرياضة والعلم من جهة والفلسفة من جهة أخرى. وفي مكنتك أن تتبين أثر هذه الصلة خلال العصور التي تلت عصر الاغريق إلى عهد قوبرنيقوس وكبلر ونيوتن. ثم أننا نجد مكتشفات ديكارت الرياضية والعلمية أساساً لأسلوبه الفلسفي، بل ان نظريته الكونية Cosmological والبيولوجية أوحى إلى الفيلسوف سبينوزا برهاناً هندسياً لنواهي الضمير. ثم أنت تقع في فلسفة ليبنتز على فكرة «المتناهي في الصغر» فتجدها كسمط العقد تنظم رياضته العالية (حساب التمام والتفاضل) ونظريته في المادة وفلسفته النفسية والادبية وفقهه الديني.

وكانت فلسفة كانت باحثاً على فتح الهوة بين العلم والفلسفة في القرن التاسع عشر. فأصبح العلم متصلاً أوثق اتصال بالعقل المجرد قائماً عليه. أما شؤون الحياة اليومية وما يلزمها من إقامة الأوزان الادبية فتركت لاحكام العقل العملي والخبرة، وهذا أسبق ظلاً من الريبة على مكانة المسائل الفلسفية من العلم. فلما تم للعلم، القائم على العقل المجرد، سلسلة من الانتصارات الباهرة قامت مدرسة الوضعيين وهبطت مكانة الفلسفة. فتمهد السبيل حينئذٍ، لتفسير الكون والحياة تفسيراً ميكانيكياً مادياً. وساد الرأي بأن الحقيقة متصلة بالمادة من حيث أن الشيء لا يكون حقيقياً إلا إذا كان كالمادة، مما تدركه الحواس ولو إدراكاً نظرياً كإدراك الذرات وأما ما عدا ذلك، فتخبط في عالم من الاشباح. وغداً حتماً على كل باحث عن الحقيقة أن يحلها إلى أجزائها ويصفها بما تتركب به من الجزئيات والذرات.

ومن العجيب أن التماذي في هذا التحليل قضى على «الحقيقة» كما نشدها هؤلاء المفكرون. أما وقد أصبحت المادة خليطاً من المكان والزمن والأمواج، فالاساس الذي قام عليه علم القرن التاسع عشر قد انهار. أما وقد زالت الضرورة القاضية بأن حقيقة الشيء يجب ان تنطبق على صفات الاشياء التي تدركها الحواس، فليس ثمة حائل الآن، دون حسابان، ما يوحي به الاختبار الديني أو حس الجمال، في عداد الحقائق.. وكذلك تمهدت الطريق لاعادة النظر في تفسير الكون تفسيراً فلسفياً جديداً. وكانت النتيجة الاولى، لهذا الاتجاه الجديد، تقريب الشقة بين العلم والفلسفة. فعلماء الطبيعة أخذوا يبحثون عن حلول لمشكلاتهم الخاصة، في المناطق التي وراء علم الطبيعة كما كنا نعهده. والفلاسفة في اهتمامهم بمباحث العلماء هذه استرعتهم أساليب العلوم ونتائجها، وهبطوا ببحث «ما وراء الطبيعة» إلى دور الامتحان. ثم أن فلكيين وطبيعيين من مقام ادلغتن وجينز وبلانك واينشتين، أصبحوا لا يحسبون عالم المادة ذا كيان مستقل عن العقل. وموقفهم هذا نقيض موقف أسلافهم في أواخر القرن الماضي، إذ كان أولئك يحسبون المادة وحدها حقيقة، وكل ما عداه شبحاً من الاشباح. بل ان هذا الانقلاب يبدو لك ابعد على العجب، إذ تعلم ان المادة كانت في نظر الاسلاف خاضعة خضوعاً أعمى للنواميس الميكانيكية. ولكنها في نظر المعاصرين متصفة بنوع من حرية الارادة، وفقاً للمقتضيات التي ينطوي عليها مبدأ هيزنبرج في عدم التثبيت. ويعلق الفيلسوفان الكماليان هويتهد ورسل، بهذه الناحية من صفات المادة شأنًا خطيراً.

ومن نتائج هذا التعاون في علوم الحياة، ان الحياة لا يمكن أن تكون نتيجة الافعال المادة الجامدة سائرة سيراً أعمى وفقاً للنواميس الميكانيكية. بل هي شيء أساسي مبدع ولها قصدها الخاص. ومن هنا نشأت فلسفة تعرف بفلسفة التطور المبدع، تخلق الحياة بمقتضاها، أشياء جديدة خلقاً متصلاً للحلقات. حتى الذين لا يسلمون بالتفريق الاساسي بين المادة والحياة، يعمدون إلى فلسفة البزوغ (Emergence) كهويتهد والكسندر ومورغن أو الفلسفة الكلية Holism كسمطس وانداده.

فالتعاون بين العلم والفلسفة آية الحياة الفكرية في هذا العصر. ولا يسعنا الآن أن نحسب احدهما وحدة قائمة بذاتها منفصلة عن الاخرى. بل هما عضوان حيّان في جسم حي هو جسم المعرفة الانسانية.

المقتطف

المصدر: مجلة المقتطف - مجلد ٨٤. الجزء الرابع - ابريل (نيسان) ١٩٣٤.

الفلسفة

للدكتور ابراهيم بيومي مذكور

مدرس الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة

كلمة تثير في النفس ما تثير من غموض وإبهام، وتؤذن بشيء من الغرابة والخفاء. يقال: تفلسف فلان إذا ظن أنه يمعن في الغريب ولا يأتي بما ألفه الناس. وقد يُرمى الفلاسفة بأنهم «يعيشون مع الملائكة» ويسبحون في عالم الخيال، لا يشعرون بما يشعر به من حولهم، ولا يقيسون الأمور بما توارد عليه العرف المألوف. يقال: هذا فيلسوف، وما لنا ولهذه الفلسفة، إذا أريد عدُّ المحدث عنه وحديثه في عالم النظريات حيث لا تنال الحقيقة الواقعة ما تستحق من تقدير. لذلك انتبذت الفلسفة، وانصرف الناس عنها، ونظروا إليها نظرة ازدراء واحتقار، أو توجس وخيفة. فالعصريون والمتحضرون ينتقصون الفيلسوف مدعين أنه لا يعيش في عصره، ولا يأخذ بقسط وافر من شؤون الحياة، والجامدون والمتأخرون يرمونه بالإلحاد والزندقة والخروج على الأديان.

والفلسفة في بلدنا بوجه خاص غريبة عديمة النضج والأعوان، لا تكاد تجد من يتحجب إليها، ويأخذ بيدها، ولا من يصورها للناس في شكلها الواضح ومظهرها الصحيح. فالنظم التعليمية العامة لا تعمل على نشرها، ولا تقف الناس على حقائقها، والجمهور يفر منها، ولا يحاول أن يتفهمها ليؤمن بما لها من أثر في تهذيب الأفراد والجماعات ورفع مستواهم العقلي والخلقي، والخاصة يتبادلون منها أفكاراً بالية وآراء عتيقة قل أن تُعرض عرضاً مستقيماً، وكأن الفلسفة في نظرهم ما جاء به أفلاطون وأرسطو دون أن يكون للقرون الوسطى والعصور الحديثة أبحاث يعتد بها أو نظريات يقام لها وزن. وهناك طائفة أخرى جنت على الفلسفة جنايات شنعاء، وزادت الناس فيها بغضاً وكرهية، وهي جماعة أدعياء الفلسفة الذين يتهمون عليها، ويكتبون فيها وينشرون، ويناقشون ويعترضون، دون أن ينفذوا إلى صميمها ويدركوا كنهها؛ وفي الصحف اليومية والاسبوعية من أمثلة هذه الجراة العظيمة الشيء الكثير. وكأن العلوم الفلسفية في هذا البلد حمى مباح، وسلعة تعرض في مختلف الأسواق، ومتاع يستخدمه من عرف ومن لم يعرف قدره. بل نلاحظ فوق هذا أنه كثيراً ما كتب في الفلسفة من لم يجد السبيل إلى الكتابة في موضوع آخر، وبذا انعكست الآلية وأصبحت الأبحاث الدقيقة مجال من لا طاقة لهم بها، وظهرت الفلسفة في ثوب مشوه منقوص؛ وإذا كنا نعييب على هؤلاء الأدعياء جرأتهم فلا يفوتنا أن نأخذ على الفلاسفة المختصين تقصيرهم في التعريف عن أنفسهم وتهاونهم في الدفاع عن فنونهم وعلومهم.

ليست الفلسفة غريبة بالقدر الذي يدعيه المعارضون عنها، ولا خيالية بدرجة تباعد بينها وبين الحياة وشؤونها. فللزراع فلسفته في حقله، وللصانع فلسفته في مصنعه، وللتاجر فلسفته في متجره، وللرجل فلسفته مع زوجته، وللزوجة فلسفتها مع بنيتها. لكل من هؤلاء هؤلاء طريقة خاصة في تفهم الأمور المحيطة به والحكم عليها ووزنها بميزانها الصحيح؛ وتلك ولاشك فلسفة ذات مغزى عظيم. وما أصدق أرسطو إذ يقول: الإنسان حيوان فيلسوف. على أن الفلسفة بمعناها الدقيق لا تخرج عن دائرة الحياة العملية والتجارب اليومية؛ وكل منهما أن تشرح هذه التجارب وتفسرها تفسيراً يرتضيه العقل ويطابق الواقع. فظواهر سرورنا، وألنا، وقواعد سلوكنا، ومعاملتنا، وآراؤنا ومعتقداتنا، هي في جملتها موضوع الدراسات الفلسفية، ومن منا يمر عليه يوم - بل ساعة - دون أن يحكم على شيء بأنه خير أو شر، وعلى آخر بأنه صواب أو خطأ - وعلى ثالث بأنه جميل أو قبيح؟ وهذه الأحكام الثلاثة هي شغل الفيلسوف الشاغل وعمله الدائم، يعنيه أن يدرس ظواهرها، ويضبط قوانينها، ويبين للناس كيف يكونونها التكوين الصحيح. فالفلسفة إذن من الحياة في صميمها، أو إن شئت هي الحياة كلها؛ وكيف لا وهي دراسة للإنسان في مختلف أحواله الفردية والجمعية، الفكرية والخلقية.

وإذا كانت هذه منزلة الفلسفة فمن العبث أن نهملها؛ أو أن نضعها في الصف الأخير من أبحاثنا، وهل حاجتنا إلى تعريف المادة في تمددها وانكماشها، والاجسام في مغناطيسيتها وجذبها، أمس من حاجتنا إلى تعرف أنفسنا في ميولها ومشاعرها، وتنافرها وتآلفها؟ نعم إن دراسة الإنسان عسيرة ودقيقة، غير أنها لهذا السبب نفسه ضرورية ولازمة؛ ولا أظنها أقل تشويقاً من أية دراسة أخرى. فعناصر الثقافة العامة التي تشغل الأذهان الآن لا يصح أن تقتصر على الجغرافيا الإقليمية، والاقتصادية والهندسة النظرية والفراغية، والكيمياء والطبيعة وما إليها دون أن يكون للفلسفة فيها نصيب كبير. على أن هذه العلوم نفسها نشأت في حجر الفلسفة وتربت في كنفها، فقد كان الأغريق الأول يطلقون كلمة فلسفة على أية معرفة كيفما كان نوعها، وكان العلم والفلسفة متأخيين ومتآزرين، وكثيراً ما كان الفيلسوف عالماً يقنن القوانين العلمية ويوضحها، وكثيراً ما اهتمت إلى نظريات علمية على ضوء الدراسات الفلسفية. فطاليس وفيتاغورس الفيلسوفان الإغريقيان كانا رياضيين وعالمين في الطبيعة، وقد كتب أفلاطون على باب مدرسته: «لا يدخل هنا أحد ممن لم يلموا بأصول الهندسة». وإذا جاوزنا العصور القديمة وجدنا أن ديكارت أبا الفلسفة الحديثة هو مخترع الهندسة التحليلية، وأن ليبنتز كبير فلاسفة الألمان في القرن السابع عشر هو مبتكر حساب الجزئيات. ولئن كانت العلوم قد انفصلت عن الفلسفة الواحد بعد الآخر وكونت دراسات مستقلة لا تزال جميعها مسودة بلهجة وروح فلسفية، وفلسفة العلوم اليوم هي النقطة الحساسة والرئيسية في كل مادة من مواد الدراسة الانسانية. فالعالم ينزع ثانية إلى أن يكون فلسفياً وأن يعود إلى كنف أم غذته بلبانها من قديم، والأدب أيضاً يتأثر بالفلسفة في أسلوبه ومعانيه. وغاياته ومراميها، وربما كان السر في نجاح كثير من الأدباء المعاصرين تلك النزعة الفلسفية التي رق بها شعورهم، ودق تفكيرهم، وسمت عبارتهم.

فليس ثمة بد من أن نتذوق الفلسفة ونذيقها للناس مادامت الحياة تملئ علينا درسها، والعلم الصحيح يعتمد عليها، والأدب الراقي ينهل من حياضها؛ ومن العار أن نبقي إلى اليوم وليس في لغتنا

أبحاث فلسفية سهلة يجد فيها العامة سلوتهم، ولا دراسات عميقة يشحذ فيها الخاصة أذهانهم. إن البحث الفلسفي، ككل الأبحاث الأخرى، ضرب من التثقيف لا يصح أن يحرم منه أمة من الأمم؛ هذا إلى أنه يجدر بنا أن تكون لنا فلسفة متميزة ذات لون خاص ومبادئ خاصة، وأن ينقل الغرب عنا كما ننقل عنه، وبذا تنتظم دورة الفلك، ويعود التاريخ إلى مجراه، وتتصل الفلسفة العربية الحديثة بالفلسفة الإسلامية القديمة، وإذا كان الناس يتحدثون عن فلسفة انجليزية وأخرى فرنسية وثالثة ألمانية، فلم لا يتحدثون عن فلسفة مصرية وشامية وعراقية؟

ابراهيم بيومي مذكور

المصدر: مجلة الرسالة - القاهرة. السنة الثالثة. العدد ١٢٥ / ٢٥ نوفمبر ١٩٣٥

شخصيات ومذاهب فلسفية مقدمة

عثمان أمين

تعوزنا الفلسفة اليوم أكثر من ذي قبل، وعصرنا أحوح إليها من أي عصر سابق. صحيح أن الانسان في عصرنا الحاضر قد اكتسب «بالعلوم الطبيعية» قوة هائلة، وتهاى له من الوسائل المادية ما لو أحسن استعماله لكفل لنفسه حياة أهناً وأسلم وأحفل بمعاني الحق والخير والجمال. لكن «علوم الإنسان» من أخلاق وسياسة واجتماع لم تستقر قواعدها بعد، ولم تتقدم في الحقيقة تقدم العلوم الطبيعية؛ ونتيجة هذا أن الإنسانية أصبح لها اليوم من القوة المادية قسط موفور، ولكن حظها من القوة الروحية والإصلاحية نزر يسير.

والفلسفة في نظرنا هي الكفيلة بسد هذا النقص: لأن الفلاسفة هم رافعو لواء القيم الروحية، وهم بناة الحضارة بمعناها الإنساني الصحيح، وهم المصلحون الحقيقيون. وكل إصلاح تم في الماضي، أو سيتم في المستقبل إنما هو أثر من آثار الفلاسفة وأحرار المفكرين. وقد صدق من قال: «لولا أحلام الفلاسفة في الأزمنة الماضية لكان الناس يعيشون إلى الآن كما كانوا يعيشون قديماً عراة في الكهوف!».

والحق أن التاريخ وسائر العلوم تظل كتاباً مطويماً إذا لم نفسرها بالفلسفة، وأن المؤرخين، والسياسيين، ورواة القصص والأخبار، ومهما يكن شأنهم، ليتضاءلون بالقياس إلى ذوي الإقدام من الفلاسفة والمصلحين، أولئك الذين نقبوا في أغوار النفس، وحاولوا أن يكشفوا عن الغاية الخفية التي ترمي إليها الإنسانية.

فالفلاسفة، سواء أكانوا مفكرين أم مصلحين، يستحقون منا في الوقت الحاضر على الأخص أحسن العناية. وتاريخ الفلسفة، الذي هو تاريخ مذاهبهم، خليق أن يحظى منا اليوم بكل تقدير. وإذن فلندرس شخصيات الفلاسفة، ولندرس مذاهبهم، ولنتعلق بها إذا كانت مذاهب متينة صادقة صادرة عن إلهام أخلاقي رفيع.

* * *

وقد عرضت في هذا الكتاب لطائفة من أعلام الفلسفة اليونانية القديمة، والإسلامية المتوسطة، والأوروبية الحديثة.

وأود أن يعرف القارئ منهجي فيما أتناوله من بحوث في تاريخ الفلسفة: فأني أعتقد أن واجبنا على العموم، حين ندرس آثار عظيم من عظماء الفكر، أن نعرضه على أحسن ما يمكن من وجوهه، كما لو كان مذهبنا نحن؛ بل يجعل بنا أن نصطنعه لأنفسنا مذهباً في مرحلة البحث والعرض على الأقل، ونرجىء نقده إلى أن يتم لنا الوقوف عليه وتمثله والتمكن منه.

وقد حاولت في حديثي «شخصيات ومذاهب فلسفية» أن ألتزم هذا المنهج الذي ارتضيته وبينته. فعسى أن أوفق في تلك المحاولة، فأكون من المنصفين.

عثمان أمين

المصدر: كتاب «شخصيات ومذاهب فلسفية» - القاهرة - ١٩٤٥

معاني الفلسفة

١- كلمة المؤلف

أحمد فؤاد الأهواني

رأيت الناس في مصر والشرق العربي مقبلين إقبالاً منقطع النظير على قراءة كتب الفلسفة والاطلاع على أفكار أصحابها. ولم يكن ذلك هو المألوف منذ عهد قريب، بل كانت الفلسفة عنواناً على الإغراب والتعقيد والغموض، وكان التفلسف سمة الخارجين عن جادة الطريق. حتى إذا شذ أحد عن الأفكار الدارجة، أو طلع برأي جديد قيل له: لا تتفلسف، كأن الفلسفة رذيلة من الرذائل يتهم بها صاحب التفكير المعوج المنحرف؛ فربها الناس وانصرفوا عنها، وظلت حبيسة الكتب، بعيدة عن الأذهان غريبة عن القلوب.

واقبال الناس على الفلسفة يحمل الدليل على يقظة هذا الشعب، ونفض غبار الكسل والجمود عن العقول. فقد صحبت الفلسفة الحضارة الإسلامية في أوجها، حتى لقد وصفها أبو يعقوب الكندي، فيلسوف العرب، في رسالته إلى الخليفة المعتصم بالله في الفلسفة الأولى فقال: إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة، صناعة الفلسفة.

ويرى أوجست كنت أن الانسانية تمر في أدوار ثلاثة: الدور الديني، والدور الميتافيزيقي أو الفلسفي، والدور العلمي. فإن قيل: إننا في عصر العلم ولا حاجة بنا أن نعود القهقري إلى عصر الفلسفة، قلنا: ولكننا في فجر النهضة ولا بد لنا من اجتياز دور الفلسفة، حتى لا تكون هناك فجوة أو طفرة بين العصرين.

وبعد: فهل وقع الطلاق فعلاً بين العلم والفلسفة؟ أم لا تزال الإنسانية في حاجة إليهما جميعاً؟! |

مهما يكن من شيء، فإن اتجاه الشعوب الشرقية اليوم إلى الفلسفة، كما يتجهون إلى العلم.

فرأيت من الخير أن أهد لطلاب المعرفة والحكمة بهذا الكتاب أفتح لهم أبواب هذه الصناعة، وحتى يستقيم الطريق، وترفع منه الأشواك التي كانت تضفي على الفلسفة ما يكتنفها من غموض وإبهام.

وإنني لأستلهم في هذا المؤلف روح أستاذنا المغفور له الاستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر مصطفى عبد الرازق. عنه أخذت الوضوح في الفكر، والدقة في التعبير، والسعي وراء الحق، وهي خلال^(٥) جعلت منه الفيلسوف الحق.

أحمد فؤاد الأهواني

المصدر: كتاب - معاني الفلسفة - الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٩٤٧

^(٥) وردت في الأصل خلال والمرجح أنها «خصال». الناشر

٢ - لفظ الفلسفة

أكبر الظن أن الناطقين بالضاد يلفظون كلمة الفلسفة ولا يعرفون أصلها في الاشتقاق. هي لفظة يونانية نقلها العرب في عصر الترجمة. قال الفارابي: «اسم الفلسفة يوناني، وهو دخيل في العربية.. وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفيا؛ ومعناه إثارة الحكمة. وهو في لسانهم مركب من «فيل» و«من سوفيا». ففيل الإثارة، وسوفيا الحكمة. والفيلسوف مشتق من الفلسفة، وهو على مذهب لسانهم: فيلوسوفوس». فإن هذا التغيير هو كتغيير كثير من الاشتقاقات عندهم، ومعناه المؤثر للحكمة. والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوجد من حياته، وغرضه من عمره الحكمة. فالفلسفة إذن هي محبة الحكمة. وذكر شيشرون أن فيثاغورس هو الذي وضع هذه اللفظة فقال: لست حكيماً، ولكني محب للحكمة.

وجاء في ختام محاوره «فيدر» أن سقراط أمر فيدر أن يخبر ليسيئاس برسالة الآلهة، وفحواها: أن هوميروس وسولون وسائر الشعراء والخطباء والمرشعين إذا كانت كتاباتهم تستند إلى معرفة الحقيقة، فلا ينبغي أن يسموا كذلك. بل الأليق أن يُنعتوا بلقب أسمى. فيدر - وما ذلك الاسم الذي تطلعه عليهم.

سقراط - لا أسميهم حكماً، لأن هذا الاسم عظيم لا يتصف به إلا الله وحده! وإنما أسميهم محبي الحكمة أي (فلاسفة).

غير أن هذا التعريف التاريخي لهذه اللفظة لا يدلنا على شيء، فقد أجالنا من لفظة محبة الحكمة إلى الحكمة، وجعل الله هو الحكيم والحكمة من صفاته. فما الحكمة وما الحكيم؟!!

قال الفيومي صاحب المصباح المنير: «الحكمة وزان قضبة للداية، سميت بذلك لأنها تذللها لراكبها حتى تمنعها الجماع ونحوه. ومنه اشتقاق الحكمة لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأبدال».

وبحث الأستاذ الأكبر مصطفى عبد الرازق عن أصل الفلسفة عند المسلمين في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، فانتهى إلى أننا «كثيراً ما نجد في كتب مؤلفي العربية وضع الحكمة والحكيم مكان الفلسفة والفيلسوف وبالعكس، وعبروا بحكماء الاسلام وفلاسفة الإسلام. والحكيم عندهم على إطلاقه هو أرسطو».

الواقع أن الحكمة أنبل المعارف، والمتصف بها أنبل الناس. قال تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ فِي الْحَيَاةِ، وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾. فالحكمة أسمى شيء في الحياة. وليست الحكمة النظر بالبصر فحسب، بل بالبصر والقلب معاً، أو بعين الحس والعقل إلى هذا العالم الذي وجدنا فيه.

وقد يقول قائل: وهل يوجد من لا ينظر؟ فنجيب نعم، لأن معظم الناس لا يستفيدون من حواسهم، وتقع أمامهم الأشياء المختلفة وهم لا يشعرون. وقد حث الله تعالى على النظر فقال: ﴿وفي الأرض آيات للموقنين﴾، وفي أنفسكم أفلا تبصرون؟ ﴿فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾.

ولكل إنسان نظرة في الحياة: في أصلها وغاياتها، وفي مصير هذا الإنسان، وفي البعث والخلود، وفي الخير والشر... فهذه أسئلة لا بد أن كل واحد قد فكر فيها، وانتهى إلى رأى حقاً كان أم باطلاً. فإن قلت: ومن الناس من يقف متردداً لا يستطيع أن يتبين الطريق؛ قلنا: إن الشكاك واللاأدرين من الفلاسفة.

وعلى هذا نستطيع أن نقول: إن كل إنسان، ومادامت له نظرة في الحياة فهو فيلسوف. ويذهب الأستاذ فروست^(١) في مقدمة كتابه إلى أن كل إنسان، فلاحاً كان أم من رجال المال، كاتباً أم قائداً، حاكماً أم محكوماً، فهو فيلسوف بمعنى الكلمة. ذلك أن الانسان بما هو إنسان، وقد وهب دماغاً راقياً وجهازاً عصبياً، فلا بد له من التفكير، والتفكير مطية الفلسفة.

ويقول برتراند رسل^(٢) في مقدمة كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» ما فحواه: «تنشأ التصورات عن الحياة والعالم، تلك التي نسميها تصورات فلسفية، عن عاملين: الأول التصورات الدينية والخلقية والموروثة، والثاني هذا النوع من البحث المعروف «بالبحث العلمي». وقد استخدم لفظ «الفلسفة» بأشكال مختلفة، بعضها واسع وبعضها ضيق. وسوف استخدم هذا اللفظ على معناه الواسع، مما سوف أبينه. فالفلسفة عندي شيء متوسط بين الدين والعلم. فهي تشبه الدين من جهة أنها تحتوي على تأملات في أمور لم تصبح بعد يقينية. وتشبه العلم من جهة أنها تلجأ إلى العقل لا إلى التقاليد أو الوحي. فإذا كان العلم يختص بالمعرفة المحدودة، والدين بالعقائد التي تتخطى نطاق المعرفة المحدودة، فبين العلم والدين «شقة حرام No Man's Island» هي الفلسفة.

وهناك كثير من الأسئلة لا يجيب العلم عنها، ولا تصل إجابات رجال الدين عنها إلى حد الاقتناع، كما كان الأمر في الاجيال الماضية. مثال ذلك هل العالم عقل ومادة؟! وإذا كان الأمر كذلك فما العقل وما المادة؟ هل يخضع العقل للمادة، أم هو مستقل عنها؟ هل للعالم غاية... الخ».

ويرى روستان^(٣) أن كل إنسان في خلال حياته يقبل نوعاً من الفلسفة عن وعي أو عن غير وعي، إذ أن لكل إنسان أفكاره عن الكون والحياة، وعن دوره في هذا العالم، وعن الخير والشر. وتنشأ هذه الفلسفة عن القراءات والتعليم والتقاليد، وعن دوافع القلب، وهوائف الوجدان. ولم يمنع الجهل من جرأة الجاهل على إعلان رأيهم في طبيعة النفس والموت والله.

* * *

(١) Frost: The Basic Teachings of the Great Philosophers. Philadelphia, 1945.

(٢) Bertrand Russell: History of Western Philosophy. New York 1945.

(٣) Roustan: le Cons de Philosophie, parie, 1923, P 2

على هذا المعنى الواسع نفهم معنى الفلسفة:
فهي أولاً نظرة شاملة إلى الحياة في مجموعها.
وهي من جهة أخرى حل المشكلات التي تتوسط بين العلم والدين.
وهي من جهة ثالثة الآراء التي تنتهي إلى العمل والسلوك، مادامت سنة الحياة الحركة والنمو
والإبداع. والذين يقصرون الفلسفة على التصورات المجردة المنعزلة في الذهن إنما يبعدون الفلسفة عن
الحياة، ويردونها إلى ألفاظ جوفاء، كأنها تعيش في صحراء جرداء.
ولقد كان سقراط فيلسوفاً على هذا المعنى الذي نراه: لم يؤلف كتباً، ولم يدون رأياً، ولكنه كان يعلم
الناس في الشوارع والأروقة والملاعب، فكان هو الحكمة الحية، والفلسفة المتنقلة.
هذه الفلسفة الحية، أو فلسفة الحياة لا تستطيع أن تحددها، أو تعرفها. ففي كل جيل لها مدلول،
وفي كل عصر لها تعريف. وهذا يقتضى النظر في التاريخ لاستقصاء تطور مفهومها مع الزمان.

أحمد فؤاد الأهواني

المصدر: كتاب - معاني الفلسفة - الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ١٩٤٧

ماهي الفلسفة

ابراهيم عبد المجيد اللبان

الآن وقد انتهينا من ذلك العرض التاريخي الوجيز لنماذج قليلة من تلك العملية التي عرفت باسم الفلسفة، ومن تحليلها إلى عناصرها الأساسية، يحق لنا أن نسأل في ضوء ذلك كله عن المعنى الدقيق لكلمة الفلسفة، وأن نحاول رسم صورتها العامة ونحن مطمئنون إلى أن محاولتنا ستسير في طريق معبد إلى هدف واضح، فما هي الفلسفة؟ وما هي الفكرة الأساسية التي تشير إليها تلك الكلمة الساحرة؟

* * *

احس الإنسان منذ الساعة الأولى بأن الكون الذي يعيش فيه غامض رهيب، وشعر بوحدته فيه، وضعفه إزاءه، وأنه لا أمن له ولا طمأنينة، إلا إذا عرف حقيقته، واهتدى إلى تلك القوة أو القوى الهائلة التي تتحكم فيه فتتحرك السحاب والعواصف، وتسقط الأمطار، وتثير البحار، وحدد صلتها به، وكان خياله في البداية أقوى استعداداته العقلية فإن فكره وذكائه لم يكن قد تم نضجه بعد، فأخذ يتخيل عوامل كونية وراء الظواهر الطبيعية الكبرى ويسبغ عليها من نسج خياله صفات مختلفة، وجعل منها آلهة يخشى غضبها ويسعى إلى رضاها ولما نضج عقله لم يلبث أن رأى هذا النوع من التفكير، وقد كان لا يزال يحس بالرغبة الإنسانية القديمة في معرفة الوجود، فواجه المعضلة مرة أخرى، ولكن بعقله وذكائه لا بخياله الطفلي القديم فأخذ يفترض في أصل الكون ونشوئه فروضاً مختلفة ويستدل على صحة فروضه وتبريرها بحجج ودلائل متباينة وبهذا التطور في أساليب تفسير الكون وتأويله ظهرت الفلسفة بمعناها الصحيح.

الفلسفة إذاً رغبة في المعرفة وهي ككل رغبة في المعرفة الذاتية تستعين على إدراك غايتها بعملية التفكير ولكنها رغبة في معرفة خاصة فهي رغبة في معرفة الكون كله ولكن كوحدة مترابطة لا كمناطق متعددة متفرقة فالفيلسوف لا يريد أن يعرف عالم النبات أو عالم الأفلاك أو عالم المعادن كلاً على حدة ولا يرضيه أن يعرف هذه العوالم جميعاً ولكنه يريد أن يعرف نظام الكون العام الذي يبدأ من مبدأ أو من مبادئ قليلة لينبث في جميع أنحاء الوجود وشعابه فقد يقدر أن الطبيعة هي الكون وأن مادتها الأولى هي الماء وأن هذا الماء يتحول من ناحية إلى أرض وحيوان ونبات ومن الناحية الأخرى إلى هواء فنار ويذهب إلى أن هذا التحول نتيجة صفة من صفات المادة وخاصة من خواصها وهي الحياة الذاتية فيصل بهذا إلى تحديد الخطوط العامة لنشأة الكون وتصوير نظامه الجامع أما حقيقة المعادن وأنواعها وتركيب

كل منها أو فصائل النبات والفروق بينها في التركيب والسلوك فهو من التفصيلات التي لا يشغل بها الفيلسوف نفسه وإنما يتركها للعلم.

وقد يحاول أن يفسر الطبيعة دون أن يفترض مقدماً أنها الكون فيتسع أمامه أفق البحث وينتهي به الأمر إلى كون فسيح مترامي الأطراف فمثلاً قد يفترض أن الطبيعة مادة وصور ويشعر بأن المادة والصور حقيقتان متباينتان وأن اتلاف المادة والصور حادث لا يمكن أن يكون قد تم وحده فيفترض وجود إله، ثم يصف الإله فينزهه عن المادة ولواحقها وعن الحلول في الزمان والمكان، فإذا بنا أمام كون كبير فيه الطبيعة، وفيه ما وراء الطبيعة، ولكن في كل من الحالتين يكون قد وصل إلى الهدف الذي يحاوله، وهو معرفة الكون كله في صورته العامة.

وهو إذ يحاول معرفة الوجود يسلك إلى المعرفة سبيلاً خاصاً، وهو التفكير، فيفترض الفروض ويحاول إثباتها كما يفعل كل العلماء، ولكنه هنا يقوم بعمله هذا بطريقة خاصة تفرضها عليه طبيعة المادة التي يعالجها، فالعالم الحديث الذي يدرس النبات أو الحيوان أو المعادن يعالج مادة يمكن أن يشاهدها ولا يتردد في أن يتخذ من الملاحظة أساساً لدراسته، فهو يدعها تهتف في نفسه بأنواع الفروض العلمية، وهو أيضاً يتخذ من ملاحظاته الحسية أو تجاربه العملية وسيلة لإثبات تلك الفروض. أما الفيلسوف: فيختلف موقفه في هذا عن موقف العالم، فهو يعلم أن فروضه تقع وراء عالم الحس، وأنه لا يمكن إثباتها بالملاحظة الحسية، أو التجارب الحسية، ولا مناص من الاستعانة على دراستها بالاستنباط، فيتخذ مثلاً من الصور الظاهرة في السادة دليلاً على أن هناك صانعاً وراء الطبيعة، أودع صور النبات والحيوان في المادة الكونية الغفل، ويستدل بدقة هذا النظام على علمه وحكمته، ولا يفكر على الإطلاق في تحقيق هذا الغرض بالملاحظة أو التجارب الحسية، كما يفعل العلماء، فإذا كانت الفلسفة تفكيراً فهي تفكير من نوع خاص.

والفلسفة في هذا كله تعالج الكون كوجود فهي تحدد الموجود حقاً وتحاول أن تفرق في عناصر الكون بين المبدأ الأول الذي يصدر عنه ما سواه، وبين الظواهر الطبيعية الصادرة عن المبادئ الكونية العليا، ولكن الفلسفة لم تقصر بحوثها على معضلة الوجود، بل عالجت أيضاً معضلات فكرية أخرى، ولعل أهمها جميعاً مسألة القيم الإنسانية، والذي أثار مشكلة القيم هو ما اكتشفه الفلاسفة من أن الإنسان في حكمه على الأشياء لا يقتصر على الحكم عليها بالوجود وعدمه، بل يصفها أيضاً بصفات أخرى، كالخير والشر والجمال والقبح. هذا النوع من الأحكام هو الذي أثار مسألة القيم. والفلسفة هي وحدها القادرة على دراستها، وهذا قضية تظهر صحتها إذا ما تذكرنا أن العلم لا يدرس إلا ما يقع في نطاق الملاحظة الحسية أو الباطنية، وما يمكن تحقيقه بالتجارب العلمية، ومن الواضح أننا لا نرى صفة الخير ولا صفة الشر، فإذا رأينا عملاً خيراً أو رجلاً شريفاً رأينا العمل أو الرجل، ولكننا لا نرى صفة الخير في العمل ولا صفة الشر في الرجل، لأنها صفات غير حسية، والنتيجة الطبيعية أنه لا يمكننا أن نستخدم الأسلوب العلمي القائم على الملاحظة والتجارب في تلك الدراسة، وكذلك الحال بالنسبة للجمال والقبح، وإذن: فالفلسفة هي السبيل الوحيد لدراسة هذه الموضوعات لأنها تستعين بالعقل، والعقل يدرك هذه القيم ويستطيع أن يدرسها.

وقد اهتم الفلاسفة بدراسة الخير والشر والجمال والقبح، وخاضوا في جميع نواحي هذه المضلات، ففكروا في الموضوعية وحاولوا أن يتبينوا حقيقة الموقف، فمن الممكن أن يكون الناس مخدوعين فيما ينسبونهم إلى الأشياء من خير وشر وجمال وقبح، ومن الجائز أن لا يكون لهذه الصفات وجود في الكون، وأن تكون مجرد أوهام وخيالات، ولهذا واجه الفلاسفة موضوعية القيم بشجاعة وصبر وانتهى كثير منهم إلى الإيمان بموضوعيتها.

وكذلك حاول الفلاسفة تحديد معنى الخير والشر والجمال والقبح، وبيان الأشياء والأعمال التي تتصف بهذه الصفات، والدور الذي يجب أن يلعبه الخير والشر والجمال والقبح في حياة الإنسان، وقد اعتمد الفلاسفة في هذا كله على العقل فاستعانوا به على معرفة موضوعية القيم وتحديد طبيعتها ومهمتها في الحياة الإنسانية.

الفلسفة إذن هي تلك الرغبة الجامحة التي تتملك بعض النفوس المستوحشة في هذا الكون الغامض الفسيح فتدفعها إلى تعرف الوجود كله في جملته لا في تفصيله وتعرف مكان الإنسان منه ومستقبله فيه وتثيرها إلى أن تحسن صفاته الروحية كالخير والشر والجمال والقبح وتحديد مكانها من الحياة الانسانية وهي ككل رغبة في المعرفة تستعين بالتفكير ولكنه التفكير النظري لا التجريبي.

أما نتائجها، فهي تلك النظريات الكثيرة في طبيعة الكون والقيم الإنسانية التي تعزى إلى أفلاطون وأرسطو، وديكارت، واسبينوزا، وسواهم من كبار الفلاسفة وصغارهم، ولكن الفلسفة ليست هي النتائج، وإنما هي روح التفكير الحر وأسلوب البحث المستقيم، وليس أضر على المشتغلين بالفلسفة من أن يخلطوا بين الأمرين فنتيجة هذا الخطأ الوقوع في التقليد الذي يسلم صاحبه إلى الجمود والعقم وركود الفكر.

إبراهيم عبد المجيد اللبان

المصدر: كتاب - الفلسفة والمجتمع الاسلامي.

القاهرة - الطبعة الأولى عام ١٩٤٩

فلسفة العمل!!

بقلم الأديب الكبير الدكتور كامل عياد

ظل الفلاسفة حتى آواخر القرن التاسع عشر يذهبون إلى أن الصفة المميزة للإنسان هي العقل. وكانوا ينظرون إلى العقل كملكة طبيعية ناشئة عن التكوين الدقيق الخاص بالدماغ البشري لذلك كانوا يعرفون الإنسان بأنه «كائن عاقل» يمتاز بالقدرة على الفهم والمحاكمة والمعرفة.

على أن العلماء والفلاسفة الحديثين الذين استخدموا الطريقة المقارنة ودرسوا تطور الحياة الفكرية في العصور المتعاقبة ولدى كافة الشعوب الابتدائية والمتحضرة ثم عند مختلف الأفراد منذ الطفولة حتى الرشد - قد لاحظوا بأن لفعالية الإنسان وعمله تأثيراً كبيراً في طريقة تفكيره ونمو عقله وتكامله. وقد قال الفيلسوف الفرنسي (برغسون) أن الصفة الجوهرية للإنسان ليست قدرته على التفكير بل هي أنه يستطيع صنع الآلات. فهو قبل كل شيء «كائن عاقل» ويمكن أن نرجع هذه النظرية في الأساس إلى الفيلسوف اليوناني القديم (آنا كساغوراس) (الذي قال بأن عقل الإنسان ليس إلا محصول عمله اليدوي).

وإذا رأينا المفكرين اليونانيين بعد (آنا كساغوراس) يهتمون رأيهم هذا ويوجهون كل اهتمامهم إلى التفكير النظري المحض، ويحتقرون العمل اليدوي، فذلك لأنهم كانوا يعيشون في مجتمع يقوم على عمل الأرقاء. ولم يكن الأمر يختلف عن ذلك كثيراً في عهود الاقطاع وسيطرة النبلاء.

ولا نزال حتى اليوم نلاحظ في تقاليدنا آثار الأراء القديمة تمثل الاضطهاد الاجتماعي. فنحن نميز بين الجهود العضلية - اليدوية من جهة وبين الجهود الفكرية والفنية من جهة ثانية. بل إننا لا نطلق اسم العمل إلا على النوع الأول، ونتردد كثيراً في استعمال المصطلح الحديث: «العمال العقليين» عند الكلام عن الفلاسفة والعلماء والكتاب والفنانين.

ليس غريباً أن يهمل الفلاسفة في العصور الماضية موضوع العمل ومشاكله، فقد كان هؤلاء يعبرون بصورة شعورية أو لا شعورية، عن وجهة نظر الطبقات الحاكمة التي كانت تستثمر جماهير الشعب وتعيش من جهود الفلاحين والصناع.

ونستطيع القول أن أول مفكر بحث في العمل الإنساني بطريقة عملية وأدرك قيمته الحقيقية هو المؤرخ العربي (ابن خلدون). فهو قد أفرد فصلاً كاملاً من مقدمته المشهورة للكلام في المعاش ووجوهه، وفي الرزق والكسب وقال: «اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل. فلا بد من

الاعمال الانسانية في كل مكسوب ومتمول.. والمفادات والمكتسبات كلها وأكثرها إنما هي قيم الأعمال الانسانية.. واعلم أنه إذا فقدت الاعمال أو قلت بانتقاض العمر يأذن الله برفع الكسب. ألا ترى أن الأمطار القليلة السكان كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلّة الاعمال الانسانية؟

ثم نرى علماء الاقتصاد في القرن الثامن عشر يذكرون العمل كأحد العوامل التي تنتج الثروة إلى جانب الطبيعة ورأس المال. ولكننا لا نجد بين هؤلاء من عرف أهمية العمل من الوجهة الاجتماعية والاخلاقية، كما فعل المربي السويسري المشهور (بستالوزي) الذي عاش بين الايتام والمشردين، وذاق آلام الفقر والبؤس، وقام يدعو لاصلاح الحالة في المصانع والمعامل. وهو أول من أدرك بأن العمل في المعامل يمكن أن يصبح وسيلة للتهديب الاخلاقي والتحرر الاجتماعي عوضاً أن يظل سبباً في التفسخ والعبودية.

على أن الفضل الأكبر في دراسة العمل والكشف عن أثره في الحياة الاجتماعية، وتطور الحضارة البشرية يرجع بالدرجة الأولى إلى (كارل ماركس) الذي وجه أنظار العالم كله إلى هذا الموضوع في منتصف القرن التاسع عشر ومنذ ذلك الوقت مازالت مشكلة العمل والعمال تشغل أفكار الناس. فلم يعد الفلاسفة أيضاً يجدون مفرّاً من معالجة هذا الموضوع الخطير.

وقد دلت المباحث الفلسفية الحديثة على أن الانسان لا يستطيع المحافظة على حياته إلا بالعمل وهذا العمل الإنساني يشتمل في جوهره على عنصرين أحدهما فاعل والآخر انفعالي، أي أن العمل يقتضي من جهة الخضوع لقوانين الطبيعة وملاءمة تحقيق أغراض الانسان وتأمين حاجاته. ولا يمكن للعمل الانساني أن يؤدي هذه المهمة إلا بالاستناد إلى الفكر. فانفعالية العقلية لا قيمة لها ولا فائدة منها إذا لم تساعدنا على تحويل الطبيعة وأنفسنا في الوقت ذاته. إنها بدون ذلك لا تسمى عملاً بل لهواً أو حلاًماً.

والعمل الانساني ليس ضرورة طبيعية وواجباً اجتماعياً فحسب، بل أنه وسيلة للتحرر والانعتاق أيضاً. وكما أن الفكرة لا بد لها من أن تتجسد في كلمة وتخضع بذلك لقوالب اللغة وقواعدها وأساليب تعبير قبل أن تدرك نفسها إدراكاً واضحاً كذلك الانسان لا يتوصل إلى معرفة نفسه وإدراك قيمته الذاتية عن طريق الملاحظة الباطنية، بل عن طريق تأمل عمله الذي تتجلى فيه وحدة شخصيته، فالعمل بالمعنى الصحيح هو الذي يهيئ للانسان الشروط والظروف اللازمة للسيطرة على الأشياء في العالم الخارجي، ويتحرر من قيود الطبيعة، ويشعر بأنه إنسان حقاً.

ولكن هل يمكن الادعاء بأن العمل في الاوضاع الاجتماعية الحاضرة يقوم بهذه المهمة؟ لاشك في أن الانتاج البشري قد ازداد والوسائل المادية قد تقدمت إلا أن العمل الانساني مازال مقيداً، مشوهاً. إننا لا نقدم عليه بدافع الحب، وللقيام بالواجب، وإنما عن اضطرار في سبيل كسب العيشة. ومازال مفهوم العمل مرادفاً للتعبد والشقاء والبؤس. ونرى أكثر الناس في العالم لا يجدون عملاً بالرة. وإذا وجدوا عملاً فهو ليس ثابتاً ومضموناً دوماً. ثم أن الاجور التي يتقاضاها معظم العاملين لا تكاد تكفي لتأمين الحد الأدنى من ضرورات العيشة. وأخيراً فإننا قلما نجد أحداً يتولى العمل الذي يلائم ميوله واستعداداته ويتناسب مع كفاءته.

ومن هنا تنشأ مشاكل خطيرة تحتاج إلى المعالجة.

إننا نحتاج في الدرجة الأولى إلى تغيير نظرتنا إلى العمل، فهو ليس مشكلة اقتصادية فحسب، بل إنه فوق ذلك مشكلة اجتماعية وأخلاقية. حقاً، إن العمل يجب أن يؤمن لصاحبه قبل كل شيء حياة تليق بالإنسان ولكن ينبغي أيضاً أن يقدم عليه برغبة كما يجب أن يشعر معه بأنه مفيد للمجتمع ولا يجوز أن يظل العمل قضية خاصة بين العامل وصاحب العمل، بل يجب أن ينظر إليه كقضية عامة تهم المجتمع كله. وبالفعل فقد بدأت الحكومات منذ مدة تشريع القوانين للعمل وتنظم علاقات العمال بأصحاب العمل وتحدد ساعات العمل والضمانات الاجتماعية والتعويضات وغير ذلك. وهكذا فقد أخذ العمل يكتسب معنى اجتماعياً. إلا أن هذه الناحية مازالت غامضة لم تتغلغل بعد في النفوس ولا بد من جهود كبيرة حتى يدرك الجميع أن العمل ليس حقاً فحسب بل واجباً ووظيفة اجتماعية أيضاً. كما ينبغي أن يزول الفرق بين الأعمال اليدوية والفكرية، ويصبح العمل وحده مقياساً لتقدير شخصية الإنسان ومكانته..

كامل عياد

المصدر: مجلة الإيمان - دمشق - السنة الثالثة - العدد التاسع تشرين ثاني ١٩٥٦.

الحقيقة الفلسفية

للدكتور بديع الكسم

استاذ مساعد في كلية الآداب

الانسان، في جانب أصيل من جوانب كيانه الروحي، إرادة وعي وتطلع إلى الحق. وقد يميل بنا الظن إلى أنه تطلع إلى الحقائق كلها، ورغبة نهمة في معرفة كل شيء. ذلك أن نزعة غامضة، خفية في أعماقه، تصور له المثل الأعلى للمعرفة معرفة محيطية شاملة، معرفة تهدم مثلها الأعلى عن طريق تحقيقه. وليس لنا أن نسأل هنا عما إذا كانت هذه النزعة الغامضة علامة من علامات الفكر المطلق تدمغ النفس المخلوقة وتدفعها إلى التشبه بالعارف العليم قدر طاقتها، أو أثراً إبليسياً من آثار شهوة العجرفة والفضول. ويكفي أن نقرر أن الانسان في وجوده المتناهي وواقعه المتزمن ونشاطه الحي، إنما يتجلى في رفضه المستمر لجملة غير متناهية من الحقائق المحرمة والعارف التافهة، وفي اختياره الحر لنوع الحقائق التي تستحق أن تعرف أو يجب أن تعرف. فتطلع الانسان إلى الحقيقة يعني إذن أنه انفتاح على النور وجهد متصل لتركيز الحقائق الكبرى، الحقائق - القيم.

ونريد في حديثنا عن الحقيقة الفلسفية أن نقصر الكلام على الخصائص العامة للحقيقة المتضمنة في الحكم الفلسفي، لنخلص إلى ما يميزها من الحقائق الأخرى. نذكر أولاً بأن الحقيقة صفة من صفات الأحكام وحدها. فالحكم أو التصديق يقرر علاقة بين موضوع ومحمول، ويوصف بأنه حق إذا تطابق مضمونه مع الواقع. الحقيقة إذن هي تطابق ما في الأذهان مع ما في الأعيان. والتعبير اللفظي عن الحكم هو القضية. فقول: «الكون مثناه في الزمان والمكان» قضية تعبر عن حكم يسند التناهي إلى الكون؛ وهي تتصف بالحقيقة أو الصدق إذا كان الكون متناهياً في الزمان والمكان. وإذا كانت الحقيقة صفة من صفات الحكم، وكان الحكم بدوره فعلاً من أفعال العقل، فلا معنى للتحدث عن الحقيقة إلا حين يقوم عقل معين بإطلاق حكم معين. والنتيجة أن الحقيقة هي أولاً وبالذات حقيقة بالنسبة إلى صاحبها، لأنها متضمنة في الحكم الذي يطلقه، وملازمة للقضية التي يقرها. والواقع ألا فرق بين تقرير القضية وبين تقريرها على أنها صادقة أو متصفة بالحقيقة.

نستطيع إذن أن نؤكد، في خطوة أولى، أن كل قضية، مهما يكن مضمونها، قضية، صادقة بالنسبة إلى صاحبها الذي يقرها، وأنها ليست صادقة إلا بالنسبة إليه. ولا نريد أن ننتقل من هذا اليقين الأول قبل أن نرفع عنه كل لبس ونستخلص نتائج تطبيقه.

قلنا إن القضية صادقة بالنسبة إلى صاحبها، لأن الإنسان لا يملك أن يطلق حكماً لا يؤمن بصدقه. فمن الواضح أن الاعتقاد ملازم للحكم، مقوم لوجوده كحكم أو تصديق، بحيث يكفي أن ينسحب منه حتى يتفتت الحكم أو يعلق ألفاظاً في الفراغ. وينطبق قولنا ذلك على جميع ميادين المعرفة وصورها. فالمعرفة العامة معرفة صادقة تعبر عن الواقع عند صاحبها، وهي صادقة صدقاً مطلقاً حتى يتكشف له خطؤها أو حتى يتجاوزها إلى معرفة أدق وأشمل. وكذلك المعرفة العلمية والدينية والفلسفية. ويكفي أن يتأمل كل منا في البنية المنطقية للقضية التي تعبر عن معتقد من معتقداته الدينية أو الفلسفية حتى يجد أنها لا تختلف مطلقاً، من حيث كونها متصفة بالصدق، عن القضية العلمية الخالصة.

قد يعترض هنا بأن الحقيقة الفلسفية لا تملك، حتى بالنسبة إلى صاحبها، هذا اليقين الجازم الذي تملكه الحقيقة الرياضية أو الطبيعية. وجوابنا أن تاريخ الفلسفة يشهد أن الفيلسوف، حين يقرر أحكامه تقريراً مليئاً خالياً من كل تحفظ، فهو يقرها على أنها حقائق لا يقل يقينها عن يقين أية حقيقة علمية. فديكار্ত يصرح لنا بأن وجود الله أوثق عنده من حقائق الرياضة. أما إذا كان الفيلسوف يتردد أحياناً في بعض أحكامه ويقرها على أنها مرحة فحسب، فيجب أن نعد جملة التحفظات التي تمنعه من تأكيد أحكامه تأكيداً مطلقاً، جزءاً من مضمون حكمه الحقيقي، أي يجب بعبارة أخرى، أن ندخل جهة الحكم في مادته بحيث يظل الحكم نقياً صافياً، يعبر عن الحقيقة تعبيراً كاملاً. فإذا قيل إن أفلاطون - أو غيره من الفلاسفة - لم يكن واثقاً كل الوثوق من خلود النفس، وإنه لم يقرر هذا الخلود إلا بوصفه مرجحاً، قلنا إن القضية المعبرة عن موقف أفلاطون تعبيراً كاملاً تنطوي هي نفسها على هذا الترجيح وتصاغ بالعبارة القائلة إن خلود النفس أمر مرجح. ولكن هذه القضية لا بد أن تتصف بأنها، بالنسبة إلى صاحبها، صادقة صدقاً يقينياً. طبعي أن الخلود، في ذاته، لا يمكن أن يكون مرجحاً؛ فهو إما أن يكون أو لا يكون. وإنما يُحمل الترجيح على حكم يتصل بدوره بمسألة الخلود. أنه إذن جزء من مضمون حكم على حكم ينتقل بنا من سطح مشكلات الوجود إلى سطح مشكلات المعرفة. ولا يتسع الوقت هنا لتفصيل العلاقة بين هذين النوعين من المشكلات، لهذا اعتذر عن عدم الكلام فيها.

وقد يُعترض أيضاً بأن القضية الفلسفية، حتى ولو نظرنا إليها من حيث اتصافها بالصدق بالنسبة إلى من يقرها، تختلف عن غيرها من القضايا العلمية. ذلك أن القضية العلمية واضحة الحدود، ثابتة التصورات بحيث نستطيع أن نقرر صدقها استناداً إلى دلالتها المحددة الثابتة. أما القضية الفلسفية، كقولنا مثلاً الله موجود، فهي غير واضحة الحدود لأن المعنى المقصود بلفظة «الله» يختلف من فيلسوف إلى آخر، كما يختلف معنى الوجود نفسه. وجوابنا أننا حين نربط القضية بصاحبها فإننا نقرر، في الوقت ذاته، أن معناها الحقيقي هو المعنى الذي يقصده من يقرها. فإله أفلاطون غير إله أرسطو، وإله ديكارت غير إله باسكال. ولكن معنى اللفظة واضح في ذهن كل منهم، ولا بد لنا لكي نفهم ما يقصده الفيلسوف نفسه، من أن نرجع إلى تجربته الروحية وجملة مذهبه الفلسفي. فبرجسون مثلاً يؤكد حرية الإنسان. ويؤكد هذه الحرية أيضاً لالاند. ولكن لالاند يقول بصدق الكلام على حرية برجسون: «وقانا الله من الحرية إن كانت الحرية هي هذه». والخلاصة أن عجز اللغة عن أن تقدم لنا لفظة خاصة بكل فكرة

هو الذي يجعل معنى القضية الفلسفية يتجاوز الألفاظ التي تعبر عنها، دون أن يفقد وضوحه في ذهن صاحبه.

القضية إذن صادقة دائماً بالنسبة إلى من يقرها، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنه هو الذي يعطيها معناها، وأنه يقرها دائماً بصورة مطلقة من كل قيد. ومادام ذلك صحيحاً بالنسبة إلى القضية من حيث هي تؤكد، أي مهما يكن مضمونها، فلا مجال للتفريق بين الحقائق العلمية وبين الحقائق الفلسفية والدينية.

ولكننا قلنا أيضاً إن القضية ليست صادقة إلا بالنسبة إلى صاحبها. وهذا القول بديهي في الواقع، إذ كيف يقرر إنسان ما صدق قضية دون أن يتبناها؟ ألا نشعر جميعاً بأننا لا نستطيع أن نعتز بصديق حكم من الأحكام إلا إذا كنا نعد أنفسنا أصحاباً لهذا الحكم؟ فلماذا حال كل منا إذن هو أن الحقيقة هي التي اعترف أنا نفسي بأنها حقيقة. ولا تكتسب أقوال الآخرين صفة الحقيقة عندي إلا حين أقرها. فكل فرد منا ملزم بأن يعد نفسه مقياساً للحقيقة، أي مقياساً وحيداً للحقائق كلها. ولا مخرج له من ذلك إلا بالتناقض، إذ من التناقض الواضح أن اعترف بصدق حكم قبل أن يصبح حكمي، أي قبل أن أصدقه.

ولكن هذا لا يعني مطلقاً أن الحقيقة التي أقرها هي في نظري مجرد حقيقة ذاتية أو شخصية. فأننا لا نستطيع أن أقرر حقيقة ما وأن أعدها في الوقت نفسه حقيقتي وحدي. ذلك أنني حين أعترف بها كحقيقة، إنما اعترف بها كحقيقة موضوعية مطلقة. بل إن تعريف الحقيقة من حيث هو تطابق الفكر مع الأشياء، يتناقض مع المفهوم الذاتي للحقيقة. ومعنى ذلك أنه إذا كان على الفرد من جهة أولى أن ينتظر تصديقه الذاتي لحكم من الأحكام، حتى يعترف بحقيقة مضمونة، فإنه يكفي، من جهة ثانية، أن يعترف بهذه الحقيقة حتى يقرر أنها موضوعية مطلقة. فقولنا إذن إن كل فرد يعد نفسه بالضرورة مقياساً وحيداً للحقائق كلها إنما يعني أنه يعد نفسه مقياساً للحقائق المطلقة.

ربما بدا أن في ما انتهيت من الإشارة إليه مفارقة غريبة تبعد بنا عن المفهوم المستقر في أنفسنا عن الحقيقة. ولكنني أنبه أولاً إلى أن الحقيقة التي يدور الكلام عليها إنما توجد في الأحكام ولا توجد إلا في الأحكام. فهي إذن لا تعني الواقع والوجود. وأنبه ثانياً إلى ضرورة التخلي - ولو مؤقتاً - عن كل مفهوم مسبق عن الحقيقة وأنواعها المختلفة، وعن كل محاول لاستباق النتائج التي يظن أنها تترتب على ما سبق أن قررناه من توحيد معنى الحقيقة في الميادين المختلفة، ومن ربط الاعتراف بالحقيقة بصاحب الحقيقة نفسه. وأنبه ثالثاً إلى أن الحقيقة العلمية نفسها لا بد أن تستند إلى اقتناع الفرد بها حتى تصبح حقيقة بالنسبة إليه. فأننا لا أقبل حقيقة هندسية إلا لأن البرهان يلزمي بها بحيث يمتنع علي أن أقاومها، وذلك بصرف النظر عن اقتناع الآخرين بها. فليست الكلية إذن شرطاً من شروط الحقيقة العلمية. لأنني أقبل هذه الحقيقة من غير اعتبار لقدرتها على أن تثبت في العقول جميعاً. وهي بالتالي لا تتميز من الحقائق الدينية أو الفلسفية. وأنبه رابعاً إلى أنه إذا رجع كل منا إلى تجربته الفكرية أحس بأن معنى الحقيقة في الحكم لا يتعلق بمضمون الأحكام، وبأن هذا المعنى يظل بالتالي واحداً في جميع معتقداته، وأحس أيضاً بأن الحقيقة التي يقرها هي وحدها الحقيقة الفعلية، وبأنها في الوقت ذاته

حقيقة مطلقة. وأنه أخيراً إلى أنني لم أقل أبداً إن كل فرد منا هو فعلاً مقياس الحقائق وإنما قلت إن كل فرد يعد نفسه بالضرورة مقياساً للحقائق، فإذا طبقت هذا القول على نفسي - كما يمكن أن يطبقه كل منكم، على نفسه - قلت «ليس صحيحاً أن كل فرد مقياس للحقيقة المطلقة» كما يتوهم، وذلك لأنني أنا نفسي مقياسها الوحيد.

* * *

ننتقل الآن إلى نقطة ثانية لنسأل: متى يحق للفرد أن يطلق حكمه على أنه صادق؟ لاشك أن الجواب المباشر على هذا السؤال هو أن الحكم لا يكون صادقاً إلا إذا قام عليه الدليل. فكل قضية تقرر إذن، وبصرف النظر عن مضمونها، تعني أنها مبرهنة في نظر صاحبها. ذلك أن البرهان هو الذي يسمح لها أن توضع وتستقيم. إنه القوة التي تسندها من الداخل وتمنحها القدرة على الوجود. إن إدراك حقيقة من الحقائق هو إدراكها في منابها وأسسها المشروعة. فالبرهان بهذا المعنى، ونحن لا نستطيع أن نجد له معنى آخر، ضروري لكل قضية مقررة، إلا إذا كانت القضية بديهية في ذاتها، أي تحمل برهانها في نفسها.

صحيح أن أشكال البرهان كثيرة. ونحن نستطيع أن نلح على الخصائص النوعية التي تميز البرهان الرياضي من البرهان الطبيعي أو التاريخي أو الفلسفي. ولكن عصب كل برهان، مهما يكن شكله، هو ما يحمله في طياته من قوة الاقتناع والافحام. إن هذه القوة هي العنصر المشترك في البراهين جميعها، بل هي الخاصة التي تسمح أن نسميها بالبراهين. وأول نتيجة لذلك أنه لا مجال للتمييز بين البرهان الكامل في علوم الرياضة مثلاً وبين البرهان الناقص في مجال الحقائق الفلسفية أو الدينية. فالفيلسوف لا يستطيع أن يعد برهانه أقل قوة من برهان العالم لأنه يعرف أن البرهان إما أن يكون أو لا يكون. وكل ما هنالك أنه لا يشترط في صحة البرهان أن يفرض نفسه على العقول جميعاً؛ بل يكفي أن يفرض نفسه عليه وحده. ولكن هل يشد الفيلسوف في الواقع عن غيره من أصحاب الحقائق، في هذه المسألة بالذات؟ إن نظرية نلقيها على تكون البراهين في الميادين المختلفة للمعرفة تبين لنا أن البرهان لا ينفصل أيضاً عن صاحبه. فمن الواضح أولاً إن حقائق العلم لا تقرر إلا على أنها مبرهنة. ولكننا أشرنا إلى أن البرهان فيها لا يتعلق بقدرته على اقناع العقول أي بطابعه الكلي، وإنما يتعلق بقدرته على هدم كل مقاومة يحاول أن يقاومه بها فرد من الناس. فالحقيقة العلمية تستمد حقيقتها من برهانها الذاتي لا من إيمان الناس بها. ولا ننسى مع ذلك أنه يكفي أن نترك نطاق العلوم الرياضية والطبيعية إلى حد ما حتى نصطدم باختلاف الحقائق في العلوم الانسانية. فالحقيقة التي يقرها عالم من علماء النفس أو الاجتماع أو التاريخ وينقضها عالم آخر، ليست عند صاحبها سوى حقيقة مبرهنة. ولا يطعن في برهانها عند هذا العالم، أنه لم ينجح في أن يقنع بها غيره من العلماء.

وما قلناه عن الحقيقة العلمية نقوله أيضاً عن الحقيقة الدينية أو الايمانية. فلايمان هنا لا يعني انتفاء البرهان أصلاً وإلا لما فهمنا مطلقاً لماذا يقرر فرد من الناس هذه الحقيقة دون تلك، في مجال المعتقدات. يقول الاكويني: «لا يؤمن الانسان إلا إذا رأى أنه يجب عليه أن يؤمن». ومعنى ذلك أن الحقيقة الايمانية تبرهن بصورة غير مباشرة وإن تعذر برهانها مباشرة. وليس البرهان غير المباشر أضعف

من البرهان المباشر ما دمنا نعترف أنه برهان. ولا نريد أن نحلل هنا هذا النمط من البرهان، وما يستند إليه من مقدمات تعد بديهية عند صاحبها، كالعجزة أو الكمال المذهبي أو الثقة بالآخرين. والمهم أن نلاحظ حضوره بصورة صريحة أو ضمنية في ذهن صاحب العقيدة الايمانية. إنه برهان كامل بالنسبة إليه مادام يسمح له أن يقرر قضيته تقريراً جازماً. أما إذا قيل هنا أيضاً إن الحقيقة الدينية لا تؤكد على نحو ما تؤكد الحقيقة العلمية عدنا إلى ما كنا أشرنا إليه من ارتباط معنى القضية بصاحبها واعتبار القضية المجردة من كل شك أو تحفظ هي التي تعبر عن موقف صاحبها الفعلي.

والخلاصة أن الايمان معرفة مبرهنة بنوع غير مباشر من البرهان، يكتفي به صاحبه حين يقتنع به شخصياً، ولو لم يقتنع به غيره، ليؤكد حقيقته على أنها حقيقة مطلقة.

والحقيقة الفلسفية أخيراً حقيقة مبرهنة، بمعنى أن صاحب النظرة الفلسفية لا يستطيع أن يؤكد أمراً إلا إذا كان بديهياً في نظره أو مستنداً إلى حقائق بديهية. فالقضية الفلسفية التي لا نعتز بأننا بديهية ولا نقدم لها برهاناً نعتقد بقوة الاقناعية، قضية محرمة من الناحية النفسية والمنطقية والأخلاقية. فإذا حق للفيلسوف أن يتحرر من رقابة عقول الآخرين عليه فإنه لا يحق له أن يؤكد ما يشاء ويهوى. بل هو لا يستطيع أن يفعل ذلك برغم أنه يجد في كتابات الفلاسفة كل تقرير ممكن.

وطبيعي أننا لا نقصد بالحكم هنا مجرد القول الظاهري الذي يمكن أن يكون كاذباً، ولكننا نقصد به فعلاً عقلياً داخلياً مصحوباً باعتقاد. إن ما يمنح الفيلسوف من يسترسل في أحكامه ليس نقصاً في جراته أو خوراً في اندفاعه، وإنما هو انتهاء تجربته الفلسفية عند حد معين لا يستطيع تجاوزه. فقد سأل الأب تونكيد الفيلسوف برجسون عما إذا كان يرغب في إضافة شيء إلى أفكاره التي أوردها في كتابه «التطور الخالق» فأجاب برجسون في رسالة خاصة: «أنى، بوصفي فيلسوفاً، لا أرى شيئاً أستطيع أن أضيفه الآن. وذلك لأن المنهج الفلسفي كما أفهمه لا يسمح لي بتقرير نتيجة تتجاوز أقل تجاوز ممكن الشروط الاختبارية التي تستند إليها». ثم إن الفيلسوف لا يرفض قولاً من الأقوال إلا على أساس اعتقاده بأنه قول غير مبرهن، وإلا لما استطاع أن يرفضه دون تناقض.

ومع ذلك فإننا نجد عدداً من الفلاسفة المعاصرين يضيّقون بنير المنطق والبرهان. فنييتشه، كنا يقول سوريو، لا يبرهن على أقواله وإنما يطلقها في كبرياء. وجابريل مارسيل، على الرغم من إيمانه بقيمة التواصل، لا يتردد في أن يقول: إن الفيلسوف الذي يعرض حقائقه التي اكتشفها، في تسلسل جدلي مذهبي، قد يشوه تشويهاً عميقاً طابع هذه الحقائق نفسها. ولوكيه يرى أن الحرية لا تبرهن لأن البرهان عليها يعني فرضها. ويقول يا سبرس: إن الإله المبرهن ليس إلهاً. ويعتقد شستوف بأن طريق الفلسفة يظل مقفلاً مادام المنطق سائداً. وتلميذه فونادان يريد أن يبعد عن نفسه جثة الضرورة ويعلم أنه مستعد لأن ينكر العقل وأن يخرج له لسانه وأن يجيب على منطقته بالصواعق والرعود.

ويمكن أن نجيب على ذلك كله باختصار، بأن نييتشه إذا كان يقرر في كبرياء ودون برهان فهو يصرح من جهة ثانية بأنه ليس من ضيق الأفق بحيث يؤمن بمذهب معين ولو كان مذهبه. ومعنى ذلك أن الانسان لا يطالب بالبرهان إلا إذا كان جاداً في ما يقول. أما جبريل مارسيل فليس هناك من يطلب إليه أن يعرض حقائقه بصورة جدلية لأن الجدل الحقيقي ينساب في لحمه التفكير نفسه. ولكن ليس هناك

من هو مستعد للاستماع إلى فيلسوف إذا أصر على أن يفر من مسؤولية أحكامه. هذا ولم يشترط أحد على لوكيه ومارسيل أن تخضع الحرية نفسها أو أن يخضع الاله نفسه لمنطق العقل الانساني، وإنما يُشترط أن يخضع إدعاء الفيلسوف لهذه الحقيقة دون تلك، إلى ما يبرره في العقل. وأخيراً لقد ذهب كل من شستوف وفوندان بعيداً في التمرد حتى تمردا على وهم من الأوهام. إذا لا يطالب من البديهية الفلسفية أن تكون بديهية عقلية يتفق فيها الناس جميعاً، وإنما يكفي أن تكون بديهية عند صاحبها سواء اتصل مضمونها بالعقل أو بالعاطفة والقيم. فكان أصحاب المدرسة اللاعقلية لا يثورون ضد البرهان إلا لأنهم يظنون أن البرهان الحقيقي هو الذي يستطيع أن يفرض نفسه على كل عقل. ويكفي أن نعود بالبرهان إلى واقعه العيني ضمن التجربة التي يعيشها الفيلسوف حتى يستقيم قولنا بأن القضية الفلسفية لا تقرر في ذهن صاحبها إلا بوصفها مبرهنة كاملة البرهان.

يلاحظ في كل ما قلناه أننا لم نتجاوز حدود الوصف والتحليل. بل لم يكن قصدنا أبداً أن نتجاوز هذه الحدود. فواقع الأمر أن الفلاسفة يؤلفون مذاهبهم من جملة الحقائق التي يبرهنون عليها. فلابن سينا حقائقه وبراهينه، ولديكارت حقائقه وبراهينه، ولهيغل حقائقه وبراهينه. ولم يتفق لفيلسوف أصيل أن تردد في توكيد ما يراه حقاً بسبب شعوره بأن الآخرين لن يقبلوا حقائقه. وهو لم يتردد في أن يعد حقائقه حقائق موضوعية مطلقة، تسندها الأدلة الصحيحة. وليس هذا الموقف موقف الفلاسفة وحدهم ولكنه موقف العلماء في كل ميدان، وموقف المؤمنين بالحقائق الدينية مهما يكن مضمون حقائقهم، بل هو موقف كل واحد منا في جملة ما يُصدقه ويؤمن به.

نقول إننا لم نتجاوز حدود الوصف والتحليل. ولكننا نعتقد أن النتيجة اللازمة عن هذا الوصف والتحليل نتيجة هامة. إذ يكفي أن يعي الفرد أنه لا يستطيع إلا أن يعد نفسه مقياساً للحقائق المطلقة حتى ينتبه إلى خطورة المسؤولية التي يحمل أعباءها. إن وفاءه لمعنى الحقيقة يلزمه بأن يعيد النظر دائماً في جملة أحكامه عن طريق فحص البراهين التي تدعمها. فالتجربة تعلمنا أننا كثيراً ما نخطئ ونبدل أحكامنا. وسبيلنا إلى رفع الخطأ الممكن أن نكون على صلة حية دائمة بالحقائق التي انتهينا إليها. فإذا ما أعطينا حق التقرير فيها فقد ألزمتنا أيضاً بواجب تطهيرها وتحريرها بفضل التجربة والتأمل. إننا لسنا أحراراً في توكيد الحقيقة التي نريد ولكننا أحرار في البحث عن الحقيقة التي تفرض نفسها علينا. إننا لا نملك الحقيقة إلا حين نملكها.

* * *

نتنقل بعد ذلك إلى نقطة ثالثة تتصل بما يميز القضية الفلسفية من غيرها من القضايا. ذلك أننا حتى الآن حاولنا أن نقرب بين صور المعرفة أو أن نوحّد بينها على صعيد التقرير والبرهان. والواقع أن القضية الفلسفية إنما تتميز بمضمونها لا بطريقة وضعها. ونحن حتى حين نعترف بأن لها منهجاً خاصاً بها، لا نستطيع أن نعرفها بالوسائل التي توصلنا إليها، لأننا لا نعرف مثلاً علم الفلك بأنه العلم الذي يعتمد على المرصد.

للفلسفة إذن موضوعها الخاص بها. وما دمنّا نقصد بها في هذا الحديث الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة فهل نرجع إلى تعريف أرسطو ونقول أنها علم الوجود بما هو وجود. الواقع أننا لا نجد فائدة

كبيرة في البحث عن تحديد ثابت لموضوع الفلسفة، نعرف مقدماً أنه لا يرضي الفلاسفة جميعاً. فتعريف أرسطو لا يقنع ديكارت، وتعريف ديكارت غير تعريف هيغل. أما تعريف هيغل فقد جعل وليم جيمس يقفز فوق الأرض مرتين. وليس الأمر مقصوداً على الاختلاف في الحلول وإنما يتصل الاختلاف في الأسئلة نفسها. فالسؤال: لماذا كان وجود بدلاً من العدم؟ سؤال رئيسي عند هيدجر. ولكن وليم جيمس يرى أن مهمة الفلسفة أن تفسر العالم كما هو في واقعه بدلاً من أن تسأل لماذا كان موجوداً. وبرجسون يعد هذا السؤال سؤالاً زائفاً مبنياً على فكرة العدم الزائفة. وإذا كانت مشكلة المصير الانساني بعد الموت قد أقلقنا كلاً من أفلاطون وباسكال ومارسيل فإنها لم تكن ذات بال عند هيغل وكروتش وميرلوبونتي. ولهذا قال ريكور إن مهمة الفيلسوف أن يخلق أسئلته وأن يجدد طرح المشكلات، ولاحظ برهيه أن المشكلة الواحدة قد تأخذ أهمية كبيرة في مذهب معين وتفقد كل أهميتها في مذهب آخر.

ولكن هل يعني ذلك أن الفلسفة لا تملك موضوعها الخاص؟ نعتقد أننا نستطيع أن ندرك هذا الموضوع إذا رجعنا إلى منابع التجربة الفلسفية في أعماق الانسان. لقد قلنا في البدء إن انفتاح الانسان على الحقيقة يعني أنه اختيار للحقائق الكبرى. ونستطيع أن نقول الآن إن الفلسفة هي البحث عن أكثر الحقائق أهمية في حياة الانسان الروحية. والفيلسوف هو الذي يحدد هذه الحقائق ويطورها وفق تجربته وتطلعاته. ونحن نجد في تاريخ الفلسفة ما يؤيد هذه النظرة تأييداً قوياً. فأفلاطون يرى أن الفلسفة محاولة لبناء إنسان جديد، وأنها تطهر نفس الفيلسوف من علائق البدن في سبيل تحريره واعداده للاتصال بالحقائق المحضة. إنها إذن بناء للحياة واعداد للموت. والفلسفة عند أرسطو هي أسمى العلوم على الإطلاق، وهي إلهية بمعنى: فهي تبحث في الأمور الالهية وهي أيضاً أجدر العلوم بأن تكون موضوعاً للعلم الالهي. ويكرر باسكال أن الانسان يستطيع أن يهمل معرفة رأي كوبرنيك، ولكنه لا يستطيع أن يهمل معرفة مصيره. وليس صحيحاً أن اسبينوزا كان يحمل مثلاً في رأسه. فهو قد ثار على تفاهة الحياة اليومية وانطلق في البحث عن خير حقيقي يولد في نفسه الفرح الدائم. وهو حين سمى كتابه الفلسفي بالأخلاق كان يؤمن بأن هناك علاقة قوية بين وحدة الجوهر وأساس الحياة الاخلاقية. أما هيغل فقد كتب يقول: إن الفلسفة التي تستحق فعلاً هذا الاسم هي التي تستطيع أن تجيب على سؤالنا: ما معنى أن نتقرب من الله؟ وبرجسون، على رغم مهارته في هدم المشكلات الفلسفية المقلقة، يعترف بأن الفلسفة، إذا لم تستطع أن تقول شيئاً عن أخطر الاسئلة التي تطرحها الانسانية، فإنها لا تستحق تعب ساعة واحدة. والفلسفة المعاصرة التي تعيش على القلق والتمزق تحاول أن تثبت نظرها إلى الهاوية وأن تبحث في الوقت نفسه عن معنى جديد للحياة. فالبير كامو يعلن أنه لا توجد إلا مشكلة فلسفية واحدة، مشكلة جادة حقاً، هي مشكلة الانتحار. فإذا أجبنا عن السؤال: هل تستحق الحياة أن تعاش أم لا تستحق؟ فقد أجبنا عن المشكلة الرئيسية في الفلسفة.

الحقيقة الفلسفية إذن تتميز بخطورة مضمونها الروحي. قد يقال إنها تقترب بذلك من بعض الحقائق الايمانية. والواقع أن القضية الايمانية تعبر في كثير من الاحيان عن جواب لمشكلة فلسفية. وبما أن صاحب القضية الايمانية ينظر إليها على أنها صادقة مبرهنة كما أسلفنا، فهو يجد فيها حلاً صحيحاً لمشكلة فلسفية. ولا أهمية في رأينا للاختلاف بين الفلسفة والايمان في طريقة الوصول إلى الحقيقة.

فالفيلسوف الذي تقض مضاجعه قضية مصيره بعد موته لا يستطيع أن يشترط في الجواب على سؤاله أن ينهج نهجاً معيناً أو أن يلجأ إلى برهان مباشر. فإذا وجد جواب سؤاله في قضية إيمانية يعدها صادقة مبرهنة فقد وجد ضالته. إن سؤاله الفلسفي الحقيقي هو: هل النفس خالدة؟ وليس أبداً: هل يستطيع العقل أن يثبت مباشرة خلود النفس؟ وينتج عن ذلك أن الفلسفة الحية عند من يؤمن دينياً بخلود النفس إنما هي إيمانه ذاته، ضمن الحدود التي يجيب فيها الإيمان على أسئلته الفلسفية. وهذا ما نلاحظه في واقع الأمر عند المؤمنين بالحقائق الدينية، سواء أكانوا من الفلاسفة أو لم يكونوا. ونعتقد أن هذه النظرة تستطيع أن تحل الإشكال الضخم الذي أثير في أوروبا منذ ربع قرن حول معنى الفلسفة الدينية من أمثال برهيه وبرنشتفيك، يفصلون بين المجالين وينظرون إلى عبارة الفلسفة المسيحية مثلاً كما ينظرون إلى عبارة الهندسة المسيحية. أما الذين يقبلون هذه الفلسفة من أمثال جلزون وبلوندل فإنهم يفصلون أيضاً بين الدين والفلسفة ولكنهم إما أن يقولوا مع جلزون بأن المسيحية قد أثارَت أمام الفكر الفلسفي مشكلات جديدة عليه كمشكلة اللانهاية والخلق بحيث تستحق الفلسفة التي تجيب على هذه المشكلات إجابة عقلية محضة اسم الفلسفة المسيحية وإما أن يقولوا مع بلوندل بأن الفلسفة المسيحية هي الفلسفة العقلية المحضة التي تنتهي خطواتها عند فجوة لا تملؤها غير المسيحية. ونعتقد أن هذه الحلول المختلفة تنطلق من ربط الفلسفة بمنهج معين وتنتهي إلى الفصل بين نوعين من الحقائق. ولكننا نرى وفق ما قدمناه أن الحقيقة الفلسفية هي التي يعيشها فعلاً صاحبها، وهي التي تغذي واقعها الروحي. فجلزون مثلاً فيلسوف تومائي ومؤمن كاثوليكي؛ وهو يرى أن الفلسفة لا تستطيع إثبات الخلق، كما يفهمه الدين، إثباتاً عقلياً ويؤمن في الوقت نفسه، بوصفه مسيحياً، بأن الخلق حقيقة مطلقة. فهو إذن لا يقف حيث تقف فلسفته العقلية وإنما يتجاوزها إلى إيمان غريب عنها. إنه إما أن يحيا حياة روحية مزدوجة وإما أن يبطل الطابع الجدّي للفلسفة. لذلك نستطيع أن نخلص، بناء على مفهومنا لوحدة الحقيقة وتبادل الأدلة إلى أن الفلسفة الجادة الدينية التي لاتعبث هي الفلسفة المرتكزة على الإيمان الديني، أي هي الدين نفسه وقد أصبح عند صاحبه نظرة حية في الوجود. ويكفي أن يقرر المؤمن حقائقه دون خجل كاذب ودون احساس بالنقص حتى يستطيع ادماجها ضمن مذهب الفلسفي الشامل. وكل ما يطلب منه أن يكون واثقاً من صدق أحكامه الإيمانية وصحة أدلتها الخاصة.

* * *

الحقيقة الفلسفية إذن هي تلك التي يعيشها الفيلسوف ويعيش لأجلها لا تلك التي يعيش منها ويقتات، ثم يتجاوزها في السر. إنها حقيقة شخص معين يختار مشكلاته اختياراً حراً وينطلق في البحث عن حلول لها مستنداً إلى جميع الوسائل التي يملكها، حتى إذا تراءى له الحق أقرّ به واستكان إليه دون أن يكف عن الانفتاح إلى كل ما يزيده دقة وغنى وعمقاً.

لقد عاش الفلاسفة الصادقون فلسفاتهم وطوروها وفق الهامات العقل والتجربة والضمير. فما على الفرد منا إذن إلا أن يبني حياته الروحية بناء متصلاً متجدداً. وإذا صح ما قدمناه من تحليل أولي بسيط لفعل التوكيد عامة وفعل التوكيد الفلسفي بصورة خاصة فهو يجنبنا طريق الربيبية الرخوة وطريق التعصب المغلق في وقت واحد. إنه يجنبنا طريق الربيبية لأن الربيبية تتولد من فقدان الشعور الداخلي بالحقيقة.

فصاحبها يقف عند اختلاف المذاهب والمعتقدات ليستخلص أن أحكام الناس باطلة كلها أو صادقة كلها؛ والرأيان سواء. فالقول إنها باطلة كلها يركز في الواقع على مفهوم مجرد للحقيقة الكلية وعلى محاولة للبحث عنها في متهاتات الآراء والأقوال. فالرببي هنا يرفض الحكمين المتناقضين في موضوع واحد لأنه لم يستطع أن يجد في نفسه صدق أحدهما. إنه بدلاً من أن يتجه إلى المشكلة بالذات من أجل أن يجد لها حلاً يرتضيه تجرّفه تناقضات الحياة بعيداً عن طريق الحق. أما القول إنها صادقة كلها، بمعنى أن كل فرد محق في أن يجعل نفسه مقياساً للحقيقة، فهو قول يهدم معنى الحقيقة نفسه. ولا خلاص للانسان من كل ذلك في مجابهة المشكلات مجابهة مباشرة ودفع العقل في اكتشاف حلولها. وعندئذ تتحول المذاهب والعقائد المختلفة من متهاتات أو أثقال إلى أدوات تساعد على بلوغ الحقيقة. فإذا ما تحقق له ذلك قبض على المقياس الذي يسمح له بالحكم على الآراء المتضاربة. فالحقيقة التي ينتهي إليها هي إذن وحدها التي تنقذه من التشتت والغرق الضياع. وعند ذلك يتجاوز الرببية إلى إيمان بحقيقة يملكها وتملكه.

ولكن تجاوز الرببية هذا لا يمكن أن يقذف به إلى الطرف الآخر، طرف التعصب المغلق. ذلك أن المتعصب ليس هو من يتمسك بالحقيقة التي تملأ أفقه وإنما هو من يريد أن يفرض حقيقته فرضاً على غيره. إنه في أغلب الأحيان ذلك الذي لم يعان تجربة الكشف الحر عن الحقيقة. لهذا يستبد به منطق القسر والجمود والعطالة. أما المؤمن الصادق بالحقيقة، العارف بأسرار اكتشافها ونموها داخل ذاته، فهو بالضرورة منفتح على أفكار الناس وتجاربهم، مؤمن بإمكان الالتقاء بهم على صعيد مرتفع. لا شك أنه غير مستعد للتفريط بحقائقه والتنازل عنها باسم التسامح الكاذب فهو يفرق بين المساومة والتسامح الحق. المساومة بالحقيقة خيانه لها. أما التسامح مع الآخرين فهو تقرير لحقيقة عليا تؤكد قيمة الانسان وحقه في التفكير. إن المؤمن الصادق بالحقيقة يحترم كل باحث صادق عن الحقيقة. فهو لا يسمح لنفسه بأن يقسر الآخرين على الايمان بحقيقته لأنه يختزن طاقته الهجومية لهدم كل ما من شأنه أن يسلب الانسان كرامته ويفقده شرف الوجود الحر.

الحقيقة الفلسفية إذن لا تنفصل عن القيمة، والقيمة لا تترسخ في النفس إلا بالحرية. فإذا آمنا بالحقيقة والقيمة والحرية فقد ملكنا الطريق إلى تحقيق الانسان.

بديع الكسم

١٩٦١/٥/٨

المصدر: جامعة دمشق - المحاضرات العامة - خلال العام الجامعي ١٩٦٠ - ١٩٦١

مطبعة جامعة دمشق

الحقيقة.. بيد العلم والفلسفة للدكتور: كامل عياد

إننا نعيش في عصر العلم، وقد أصبح العلم في زماننا أكبر قوة توجه العالم. وعلى الرغم من أن العلم بالمعنى الحديث والصحيح لم يبدأ إلا منذ حوالي ثلاثمائة سنة فقد قطع في هذه المدة القصيرة نسبياً، أشواطاً بعيدة في طريق التقدم وتوصل إلى كثير من الاكتشافات والاختراعات التي لم يكن أحد ليحلم بها من قبل. وبعد أن سيطر العلم أخيراً على الطاقة الذرية وانتقل إلى الفضاء بات من الصعب علينا أن نتصور الامكانيات غير المتناهية التي تنتظرنا في المستقبل القريب.

ولكن بينما أخذ عامة الناس يعتمدون على العلم في جميع الأمور ويؤمنون بمبادئه ويثقون بنتائجه نلاحظ بكثير من الدهشة، أن عدداً كبيراً من المثقفين ورجال الفكر ينتقدونه ويهاجمونه. فبعضهم يتهم العلم بأنه يجهز الانسان بأفطع وسائل الفتك والتدمير. ويشكو آخرون من أن انتشار العلم لم يؤد إلى اصلاح الاخلاق وإزالة الفساد. ويدعي بأن العلم، رغم تقدمه، قد عجز عن حل المشاكل التي مازال الناس منذ القديم يتطلعون إلى معرفتها مثل أصل الكون ونهايته وطبيعة المادة ومنشأ الحياة وخلود الروح. يرى هؤلاء جميعاً أن المعرفة العلمية لا تتعدى الظواهر الخارجية الخداعة والحوادث الجزئية المتقلبة. وأنها لذلك قاصرة عن إدراك الحقيقة. وهم يعتقدون أن الفلسفة وحدها هي التي تستطيع الكشف عن الحقيقة المطلقة، الأبدية.

فهل نتوصل إلى الحقيقة عن طريق العلم أم الفلسفة؟

كان افلاطون يقول: «الفلسفة هي العلم بالحقائق المطلقة المستترة وراء ظواهر الأشياء» - وعرف أرسطو الفلسفة بأنها «العلم بالاسباب القصوى أو هي علم الوجود بما هو موجود». ويتفق معه ابن سينا إذ يجعل موضوع الفلسفة «البحث في الوجود المطلق».

وكان المفكرون القدماء يعتبرون الفلسفة أرقى من المعرفة العلمية ويدعون أنها تحتاج إلى ملكات عقلية سامية وأنه لا يمكن ادراك الحقيقة ومعرفة جوهر الاشياء إلا بواسطة الهام أو حدس عقلي خاص. والفلسفة في رأي هؤلاء تمتاز على المعرفة العلمية بأنها أكثر وحدة وعموماً. فهي تسعى إلى الاحاطة بكل شيء في نظرة واحدة وتبتغي الوصول إلى الحقائق العميقة، المطلقة، الأبدية. إن الفلسفة لا تتوخى

البحث في الضوء والصوت والحرارة والكهرباء مثلاً، بل تريد أن تفهم ما هي حقيقة القوة والمادة والحياة والعقل والروح. فغاية الفلسفة هي معرفة أعم المبادئ التي تسيطر على الكون.

وللوصول إلى المبادئ الكلية والحقائق المطلقة لم يكن من الجائز في نظر الفلاسفة القدماء أن نعتمد على التجربة والملاحظة، لأن الإدراك الحسي يخطئ، بل يصعب عليه أحياناً التمييز بين الواقع والوهم. كانت الفلسفة تستند إلى التأمل والنظر العقلي المحض. وقد حاولت أن تستنبط القوانين العامة التي تسيطر على جميع الحوادث عن طريق الكشف الباطني والاطلاع المباشر.

وظلت الفلسفة منذ نشأتها عند اليونانيين حتى الوقت الحاضر تبحث في الأسباب القصوى والمبادئ الأولى وتسعى إلى معرفة أصل الوجود وغايته وتحاول إدراك حقيقة الكون. ولكن لا بد من الاعتراف بأن هذه الجهود بقيت عقيمة. فقد تعددت مذاهب الفلاسفة واحتدم النقاش والجدل بين آرائهم المتضاربة دون أن يتوصلوا إلى أي حقائق يقينية يتفق عليها الجميع. وهذا ما دفع المفكرين الحديثين من (ديكارت) إلى (كانت) ثم (كونت) إلى البحث في المعرفة نفسها فتساءلوا: هل يستطيع العقل البشري أن يدرك حقائق الأشياء؟

ويمكن القول بأن الأبحاث في هذا الموضوع قد انتهت إلى إبطال فلسفة ما بعد الطبيعة النظرية - التأملية أو على الأقل إلى إثارة الشكوك في إمكان الوصول إلى الحقيقة عن هذه الطريق. وإذا رأينا الكثيرين من المفكرين مازالوا يتمسكون بالفلسفة التأملية - النظرية فذلك لاعتقادهم بأن هذه الفلسفة ضرورية للدفاع عن العقائد الغيبية والتعاليم الأخلاقية المتوارثة. وهم إنما يهاجمون العلم الحديث لظنهم بأنه من المستحيل التوفيق بين نتائج البحث العلمي، وبين القيم السامية التي يؤمنون بها.

على أننا لا ننكر أن الفلسفة القديمة التي كانت تشمل كل العلوم قد ساعدت على تقدم المعرفة وتطور الفكر. ولا شك في أنه كان لها فضل كبير في توجيه الأنظار إلى معالجة كثير من المشاكل وإيجاد الحلول العلمية لها.

إن الحقائق التي نعتمد عليها اليوم في تفكيرنا وفي أعمالنا لم تكن سوى نتيجة البحث العلمي. وتمتاز المعرفة العلمية بأنها تقتصر على دراسة ظواهر الطبيعة وحوادثها وأعمال البشر وعلاقاتهم التي يمكن استخدام الملاحظة والتجربة لاكتشاف قوانينها. والعلم يعترف بأن العقل البشري لا يستطيع أن يدرك شيئاً إلا عن طريق الحواس. لذلك فكل ما يقع وراء الحس والعقل لا يمكن للعلم أن يبحث فيه وأن يعرف عنه شيئاً. إن العلم يبين لنا مثلاً كيف تحدث الأحلام وما هي العوامل التي تؤثر فيها ويصف لنا مظاهرها ويقول لنا إنها أحلام وليست حقائق. والتبعة لا تقع على العلم وإنما علينا نحن أنفسنا إذا اعتقدنا رغم ذلك أن الأحلام حقائق. ثم أن العلم يسعى إلى الكشف عن قوانين الطبيعة. وبذلك يساعدنا على السيطرة على قواها. ونحن نستطيع أن نستخدم هذه السيطرة للخير أو الشر كيفما نشاء. فقد كشف لنا العلم مثلاً عن الطاقة الذرية ومهد لنا السبيل إلى تفجيرها. ومن الممكن أن نستخدم هذه الطاقة لخير البشرية ورفاهيتها لو أردنا. وهذا بالفعل ما يدعو إليه العلم الصحيح. وليس الذنب ذنب العلم إذا نحن فهمناه على غير حقيقته وأسأنا استعماله.

مهمة العلم هي أن يصف لنا الواقع ويبين لنا الأسباب والنتائج. وهو قد يذكر لنا ما اصطلح الناس على وصفه بالخير أو الشر ولكنه لا يقول لنا: افعلوا ذاك ولا تفعلوا هذا. لأن سلوكنا، كما تبين من البحث العلمي، لا يتبع مجرد تمييزنا للخير من الشر، بل يخضع لعوامل أخرى كثيرة كالعادة والبيئة الاجتماعية وقوة الإرادة وعمق العاطفة.

إن المعرفة العلمية هي التي تبين لنا حقيقة الأشياء والحوادث في الكون وتكشف لنا عن قوانين الطبيعة والمجتمع. بهذه المعرفة نتحرر من المخاوف التي يشعر بها الإنسان الابتدائي تجاه حوادث الطبيعة. كذلك نتوصل بهذه المعرفة إلى السيطرة على الطبيعة واستخدام قواها لأغراضنا. ولا شك في أن هذا التحرر وهذه السيطرة مما يجعل الإنسان يشعر بكرامته..

يبدو لنا الكون، لأول وهلة، غامضاً، معقداً، متناقضاً. ولكن العلم يساعدنا على أن نفهم هذا الكون ونعرف الأسباب والنتائج وندرك الارتباط بين الحوادث وتتكون لدينا مجموعة من الأفكار المتسلسلة، الواضحة عن نظام العالم وقوانينه.

وليس من الضروري أن تكون القوانين التي يكتشفها العلم مطلقة وأبدية، بل يكفي أن تتضمن أقصى ما يمكن من الحقيقة النسبية. ولا ننس أن البحث العلمي صراع لا ينتهي بين الإنسان والطبيعة. فكلما ازداد الإنسان معرفة بقوانين الطبيعة ازدادت سيطرته عليها. وبالمقابل كلما ازدادت سيطرته على الطبيعة ازداد معرفة بقوانينها وتوصل إلى حقائق جديدة. وهكذا تبقى الحقيقة التي يبلغها الإنسان في كل مرحلة من مراحل التطور العلمي حقيقة نسبية بالضرورة، أي حقيقة جزئية ناقصة وعرضة للتصحيح والتعديل. ولو توصل الإنسان إلى معرفة الحقيقة المطلقة النهائية لما احتاج بعد ذلك إلى الدرس والبحث. وفي ذلك جمود الفكر وموته.

هكذا نرى أن الحقائق الجزئية، النسبية التي يقدمها لنا العلم كفيلة بتطمين حاجتنا إلى المعرفة وكان من الممكن أن نكتفي بها ونطمئن إليها.

ولكن يبدو أن الفكر البشري لم ولن ينقطع أبداً عن طرح أسئلة تتعدى حدود العلم الوضعي. فقد لاحظ الناس على أنفسهم مثلاً أن ظاهراً لا ينطبق دوماً على باطنهم وأدركوا بذلك أن الظواهر كثيراً ما تخدع. فكان من الطبيعي أن يتساءلوا: هل الأمر في الكون يختلف عن ذلك؟ وهل هناك وراء ظواهر الطبيعة حقيقة خفية؟ ثم ألا تكمن وراء الحوادث النفسية التي تجري في الشعور قوة نسميها الروح؟ فمن أين جاءت هذه الروح، وما هي طبيعتها وما هو مصيرها؟

كذلك لا يستطيع الإنسان أن يمنع نفسه عن البحث في المعرفة نفسها. فهو لا بد أن يتساءل: كيف نتوصل إلى المعرفة؟ وما هي الوسائل التي تساعدنا على ذلك. هل يحق لنا أن ننق بحواسنا وعقلنا؟ وهل يستطيع العقل أن يدرك الحقيقة؟ وما هي الحقيقة؟ وهل يمكن الوصول إلى حقائق مطلقة أم ينبغي الاكتفاء بـحقائق نسبية؟ وما هي الطرائق التي يتبعها البحث العلمي وما قيمتها؟

ثم إن الفكر البشري يميل بطبيعته إلى النظرة الموحدة وإلى الربط بين الحقائق التي تتوصل إليها العلوم المختلفة وتنسيقها.

وأخيراً يريد الانسان أن يعرف ماذا يجب عليه أن يعمل وما هي القيم الاخلاقية التي ينبغي ان يتمسك بها في سلوكه وفي علاقاته مع غيره من البشر. والعلم لا يتولى هذه المهمة، فهو، كما قيل، إنما يصدر أحكام وجود ولا يصدر أحكام قيم، أي يبين لنا ما هو واقع ولا يتعرض إلى ما يجب أن يكون.

يتبين من ذلك أن هناك مسائل عديدة لا تبحث فيها العلوم المختلفة ولا يستطيع العلم أن يجد لها حلولاً مثل نقد المعرفة وطرائق البحث ووحدة العلوم والقيم الاخلاقية.

هذه المسائل هي التي تؤلف موضوع الفلسفة. وهي ضرورية ولا يمكن أن يؤدي تقدم العلم إلى الاستغناء عنها. ولكن هذه الفلسفة لن يكتب لها النجاح إلا إذا أصبحت فلسفة علمية تستند إلى نتائج البحث العلمي. وهذا يقتضي أن تتخلى عن محاولة تحليل الكون بالطريقة العقلية - التأملية المحضة وأن تترك ذلك إلى العلوم المختلفة ثم تسعى إلى تنسيق نتائج الابحاث العلمية وإلى وضع فرضيات ونظريات بالاستناد إلى هذه النتائج. مثل هذه الفرضيات والنظريات يمكن أن تفيد البحث العلمي وتساعد على تقدم المعرفة.

ولابد للفلسفة العلمية من الاعتراف بأنه لا سبيل إلى معرفة الحقائق المطلقة، الأبدية. إن من واجبها أن تكون انتقادية تتولى تحليل الفكر البشري وتسعى إلى الوصول إلى أحكام برهانية، موثوقة لا تختلف عن الحقائق العلمية..

كامل عياد

المصدر: مجلة المعرفة - دمشق - العدد الرابع - حزيران ١٩٦٢

الابداع الفلسفي

للدكتور عادل العوا

يشعر الفيلسوف حيال المعطيات المتناقضة بضيق شديد، وقل «سعيد» يحفز على البحث عن حل أو مخرج أو تفسير أو تأويل، فيبدع حيث «يتفلسف» و«يتفلسف» بابداع ما يطمئن إليه عقله إزاء هذه المتناقضات الراهنة، ويمضي في حدسه المبدع قدماً وإن قاد تسلسل الابداع الفلسفي إلى طرح مشكلات جديدة، وإثارة متناقضات أو مفارقات طريفة أخرى.

والمتفقون عامة يعلمون أن للفلسفة وظيفة رئيسية، واثراً عظيماً لا يقتصر مداه على مجال التأمل المحض، والمعرفة للمعرفة، ولا على تفاعل المفاهيم لخلق أفكار يؤيد بعضها بعضاً، أو ينفي بعضها بعضاً، أو يناقش بعضها بعضاً. بل أن أثر الفلسفة يمتد حتى يشمل حياة أولئك الذين يسعون — بقلق — إلى فهم كيانهم الخاص وسط ألغاز الكون المثيرة وأساره وهذا الفهم الفلسفي — بحد ذاته — ابداع، ودعوة إلى الابداع. فهل يمكن ان نضع الابداع الفلسفي على قدم المساواة مع سائر ضروب الابداع والابتكار، أم أنه يتميز عن هذه الانواع بسمات خاصة ينفرد بها؟ أم تراه يشترك وضروب الابداع والتجديد في بعض النقاط، ويختلف عنها بنقاط أخرى.

من الجلي أن القول التي تشغف بالوقوف عند الفوارق الدقيقة والعميقة ترجح جانب الانصراف عن الفلسفة بسائق صاعبها و«تجربدها» وتقبل على اثار الفن والادب والشعر والقصة أو النحت أو الموسيقى، وتتخذ أساليب «الفن» وسائل ادراك الحقائق النفسية بل الفلسفية أيضاً، والحق أن الذين يدركون المعاني الدقيقة عن طريق الاشكال الفنية والادبية، وهي أشكال مشخصة إلى حد كبير أو صغير، إنما يثبتون بأن مزاجهم عاجز عن الاحاطة دفعة واحدة بتركيب فلسفي هو دائماً تركيب جاف إلى حد كبير أو صغير، تركيب «مجرد» تتسم به عملية «التفلسف» على الرغم من محاولات الفلاسفة الذين يجنحون إلى حذف هذا (التجريد) لبلوغ الواقع المشخص بأسره، الواقع بالمعنى التام.

غير ان جهودهم «الطيبة» تذهب سدى، في مستوى الاطلاق، لأن من شأن كل تأمل يجاوز الاشياء الحسية أن يتصف بصفة أو أكثر من صفات «المجرد»، سواء رضينا بذلك أم لم نرض. فإذا قيل ان «التجريد» في الفلسفة يفصل الابداع الفلسفي عن الابداع الفني، ويميز احدهما عن الآخر تمييز تباين واختراق، أجبنا أن الفن ذاته لا يخلو تاماً من التجريد حينما ينبع من وجدان أكابر الرواد. والثابت في

الأمر أن الفلسفة والفن كليهما يستندان، في مستوى الابداع والابتكار، إلى الحدس الفلسفي أو الحدس الفني، فإذا حذفنا الحدس، وهو ينبوع الفاعلية والحس، فقدت الفلسفة وفقد الفن معاً، وضاع أثرهما وتأثيرهما. وبذا يتضح أن الفلسفة تبعد الفن بالانطلاق من الحدس، أو الرؤيا التي تنبجس من النفس، وتتفجر في الوجدان من عمل لا شعوري طويل أو قصير. غير أن الفارق الرئيسي بين ابداع الفيلسوف وابداع الفنان إنما يمثل في طبيعة حدس الفيلسوف وحدس الفنان: الفيلسوف يطمح إلى ان يحيط بواقع الكون بأسره، والفنان يكتفي بظاهر الكون، وقشرة الواقع، أو صورة الوجود.

ما هو إذن الابداع الفلسفي؟ ما قوامه وما سماته؟ وهل نجد هذا الابداع لدى الفلاسفة جميعاً، أم أنه خاص بطائفة قليلة منهم؟ ثم ما هي حقيقة الابداع الفلسفي في «ذاته»؟ هل هو اختراع أم تركيب أم ابتكار؟ بل ما هي العناصر التي تسود عملية الابداع هذه في معظم الاحوال؟

أجل أن الفيلسوف الحقيقي، الفيلسوف العظيم، كبريت احمر، وعصفور نادر، ونور بهي يتلألأ ضوءه في صبح المدينة، فيكون نبراس العقل بين معاصريه. وإذا عاش في وقت لاحق اجتمعت فيه زبدة الثقافة الانسانية، ولكنه يضيف إليها من لدنه شيئاً جديداً ذا قيمة عظمى: يضيف ابداعه الفلسفي الاصيل، واسهامه الشخصي المرموق. ومن شأن هذا الابداع الفردي الاصيل أنه يخطو خطوة جديدة بتراث الانسانية الروحي، ويمضي في طريق التقدم الذي سارت البشرية فيه عبر العصور والقرون. وهذا الابداع الفلسفي الاصيل ينفرد بتأثير استثنائي عميق كلما تعمق البحث عن المصير الانساني وشق الطريق إلى الغرض الذي يدعو إلى تحقيقه، والاتجاه الذي يدل على ضرورة اتباعه والسير في دربه الطويل. ولا نكران أن العالم، والفنان، يبذلان جهدهما في هذا المضمار نفسه ويشربان إلى الاسهام الشخصي في تطوير البشرية والسير بها نحو المزيد من النتائج الروحية السامية. غير أن تأثير العالم والفنان في توجيه الأفكار، وتسيير الاعمال، يظل أدنى من تأثير الفيلسوف الاصيل. ولسنا نرتاب من أن قيمة الآثار الفنية أو الأدبية أو العلمية ذات الاهمية الحاسمة في ميدان الحقيقة وطلب الحقيقة، ومضمار التقدم، والدعوة إليه ولكن مؤلفي هذه الآثار لا يسبرون في هذا السبيل من حيث هم أدباء أو فنانون أو علماء، بل من حيث أنهم يمسون في جملة الفلاسفة، أو المترسمين خطى الفلسفة بالمعنى الدقيق. فالباحثون «الروحانيون» من علماء وفنانين وأدباء وشعراء ومصورين ونحاتين يسهمون في بناء صرح المدينة لبنة لبنة، ولكن فهم هذا البناء، وتحديد دلالاته «الذاتية»، وقيمتها المثالية، كل ذلك يظل وقفاً على الفيلسوف الاصيل الذي يقدر على اظهار الوجه الحقيقي للانسانية، ويهيئ هو ذاته السبيل لاثبات الادب والفن والعلم على صعيد حقيقة الانسان.

الفنان والاديب والعالم والفيلسوف، كل اولئك واضرابهم يلتقون في التطلع إلى شيء واحد، هو الواقع. ولكن العلماء يتخيلون الواقع على ضوء «الحقيقة» العلمية؛ والفنانون والادباء يتخيلون هذا الواقع على قبس الاشكال التعبيرية والصور التشكيلية؛ وينفرد الفيلسوف في تطلعه إلى هذا الواقع على ضوء تجربته الخاصة في حدود الطماح إلى إدراكه إدراكاً «حقيقياً» محضاً، إدراكاً «إنسانياً» صرفاً. ان الحدس والاكتشاف يعتمدان لدى فئة الفنانين مثلاً على ارهاق الحس وخصب التخيل، فيبدو الحس والخيال أكثر مواءمة، وأعظم قدرة على إدراك الواقع الشخصي، كل الواقع. ولكن الفلاسفة يجانبون جانب

التزيين في الإدراك وفي الإبداع، ويسعون إلى الاحاطة بالواقع بأسره عن كثب من غير تزيين ولا تخيل، بل على وجه أكثر جفافاً، وأعظم قسوة؛ وهم يتحرون بـ«تفلسفهم» فهم الواقع وفهم وجودهم في الواقع معاً. وهذا الفهم يعتمد التفسير بأفكار غنية لا يمكن التنبؤ بها مسبقاً كما هي الحال في الفن؛ بل أن الأفكار التي يبدعها الفيلسوف إنما يبدعها بعد رؤية قصوى، أو حدس أصيل. وهذا الحدس أو الرؤية المبدعة نتاج ادراك البصيرة لبعد الواقع العميق؛ أو هو نظرة شاملة تطابق الكون مطابقة معرفة وفهم وتقويم.

أجل إننا جميعاً نرى الكون. ولكننا لا نفسره كلنا تفسيراً «حقيقياً» أما الفيلسوف الاصيل فإنه ينقرد برؤية قصوى، أو حدس أصيل، يفوز به عبر تأملاته المركزة، فيبلغ واقع الأشياء العميق، ويحقق بذلك جوهر الإبداع الصحيح، ويبدو أن سائر ما بقي بعد هذا الحدس (كسعة الاطلاع، أو الثقافة، أو العلم، أو التعبير) أمر ثانوي بالقياس إليه. والفيلسوف إما أن يكون مبدعاً حقاً حين يحس، ويفهم، ويكتشف الجوانب الاساسي، والقيمة العظمى، والعنصر الرئيسي في الكائن، أو في الكون؛ وإما أن يكون صانع أفكار ينحت نظريات عشوائية تظل في أحيان كثيرة نظريات يجافيتها الوضوح والصواب. إن الحقيقة التي يكتشفها، ويقومها، ويفهمها فيلسوف عظيم مثل (افلاطون) أو (ابن سينا) أو (سبينوزا) أو (ابن رشد) أو (ديكارت) أو (ابن طفيل) هي حقيقة سرمدية لأنها ثمرة تجربة أصيلة، ومعاناة شخصية عميقة بالوجود، وبفهم الوجود.

وإذا تساءلنا عن اثر القدامى على المحدثين في ميدان الفلسفة وجدنا ان الفيلسوف اللاحق يحفظ في كيانه الذهني انطباعاً عميقاً إلى حد يكبر أو يصغر عن اطلاعه على آثار الفلاسفة الغابرين. وسواء اعترف الفيلسوف اللاحق بذلك أم أنكره، فإن أصالة المبدع الاصيل لا تفقد شيئاً من قيمتها الصحيحة، ووزنها الدقيق، بل تظل في هذه الاحوال كافة تأويلاً جديداً، وابتكاراً طريفاً، وان جاز في أكثر من مرة ان يكتشف النقاد والمدققون بذور الفكرة الجديدة وكأنها غافية أو مضمرة كالامكانات الكامنة في آثار الفلاسفة السالفين. ذلك أن التأويل، في مجال الإبداع الفلسفي، هو الذي يختلف اختلافاً عظيماً لدى الفلاسفة المبدعين. نعم أن فيلسوفاً أصيلاً، مهما سمت أصالته يخضع لتأثير المفكرين الاصيلين الذين تقدموه. ولكن تأثير القدامى على المحدثين لا ينجب سوى العقم إذا لم يكن الفيلسوف الجديد حائزاً على المؤهلات الضرورية التي تمكنه من اكتشاف حدسه الاصيل وعثوره على هذه الرؤية «السعيدة» من بعد قلق واضطراب، وجهد ومعاناة، رؤية الواقع أو تأويله التأويل المبدع الطريف. إن هذا التأثير باب الهام مفتوح، وهو يفترض انتقالاً يتم بين سجية وسجية. وينم عن قرابة مزاج وجاذبية وثقافة وتفاعل فكري بين خلف وسلف؛ وهذه الصلات الروحية بين المبدعين، صلات الذرى في عالم الموصول.

ويقول آخر، الإبداع الفلسفي تأويل جديد أصيل، أو هو فتح المفاهيم، فتح «الروحة» واستيلاء المعاني من أرحام العقول. ومن البين أن المفهوم، أي مفهوم، هو علاقة متحولة بين قطبي وحدة وكثرة. وأن مضمونه يستجيب لمعني سحبه باتجاه هذين القطبين. فإذا سحب المفهوم باتجاه وحدته انتحى في منحى ضغطه واغلاقه و«سكه» كما تسك الدراهم والنقود. أما إذا سحب باتجاه الكثرة المتميزة بزيادة الثروة والتنوع، الفيناه يتجه شطر أفق لا نهائي، أفق «الروحة»: أي وجدناه ينفتح ويتسع. ومن شأن

المسعى العقلي، كل مسعى أن ينتهي أما إلى سبيل مسدودة مغلقة بحسب بعض الاتجاهات التي يلتزمها، وإما أن ينتهي بحسب اتجاهات أخرى إلى تغيير منحاه السابق والسير في طريق جديدة وكأنه قطار ينقل من السير على خط أول محدود إلى السير على خط آخر.. وإن حصيلة التصور في المسعى الاول، المسعى المغلق النهاية، هو وصول الفكر إلى معنى الشيء، أو الهوية الثابتة، وإذ ذاك يغدو المفهوم وكأنه «شيء» أو «قسمة» تتبادلها العقول كما تتبادل الايدي النقود.. أما في المسعى الآخر فإن التصور يغدو تخصيصاً لا نهائياً، يغدو تنوعاً لا نهاية له، واستيلاد الشعور بوصف الشعور..

إن الفلسفة وصف الشعور بعمل الشعور. وهي تتناول الواصف والموصوف وعلاقتهما، وما يكتنف هذه العلاقة، وما ينشأ عنها، وما تصير هي إليه. وإن الابداع الفلسفي تمرّد يضيق ذرعاً بكل تحديد. شرطه هو شرط تحرير وصف الشعور من إسهاره، وانقاذه من كل اتجاه نحو التطابق بالهوية والاغلاق، لتفتح أمامه دروب التجديد والابتكار. وإن النشاط الفلسفي لا يستيقظ وينطلق إلا أمام العائق، أي عند الشعور بالعائق الذي يصدم الشعور. ويثير القلق فيعمد المرء إلى فهم المشكلة بالفكرة، ويسعى إلى حلها بالابداع والابتكار. وهذا الفهم والابداع يمثلان قطبي الفاعلية الانسانية في أتم أشكالها، وأكمل صورها. فبالفهم — أي بالثقافة — يعي المرء حقيقة الوضع ويدرك صيغة المطلب. وبالابداع يحقق رد الفعل حيال هذا الوضع، ويكشف عن الحل الذي يرضي ذاك المطلب، ويلبي رغبة التقدير أو التقويم.

إن الفيلسوف المبدع الاصيل يتخذ «الثقافة» ثقافة الفهم الشامل الكلّي، يتخذها منطلقاً، ولكنه لا يرضى بها، ولا يقف عندها، ولا يكتفي بها في آخر الشوط، وخاتمة المطاف. ذلك أن حركة «الفلسفة» في ذهن الفيلسوف حوار موصول بين الفكر والعمل، حوار يبتغي تغيير ما في الانفس والآفاق على نحو يستهدف — بالابداع الفلسفي — تجاوز «الناجز» أو «الراهن» لأدراك الوجود، — ذات الوجود — ولصنع الوجود — باختيار الوجود.

في جميع الاحوال يتعذر أن يكون الابداع الفلسفي بدءاً مطلقاً، وأن تكون الفلسفة تجربة برج عاجي منفرد، تجربة عزلة مجتوثة الاصول والجذور. ولا بد من انطلاق الفيلسوف الاصيل من مشاغل عصره، ومناقشة المذاهب السائدة والمذاهب السابقة حتى يمتحض وعيه وفهمه عن حل مبدع لا يزيد عن ان يشغل حلقة بين حلقات، ويؤلف فقرة من فقرات الابداع الفلسفي الموصول عبر الاجيال والعصور.

عادل العوا

المصدر: مجلة المعرفة - دمشق - العدد الثالث - أيار ١٩٦٢

ما هي الفلسفة؟^(١)

محمود أمين العالم

أليس من الغرابة أن نسأل هذا السؤال؟ وأن نجعل منه موضوعاً لمقال؟! ..
أليس هو من قبيل سؤال مسيو «جوردان» المشهور عن النثر في إحدى مسرحيات «موليير»؟
ولعلنا أن نتبين كما تبين مسيو «جوردان» أن الفلسفة - سواء بسواء كالنثر - هي حديثنا العادي الذي نتنفسه كل يوم وكل دقيقة، وأننا فلاسفة - دون أن ندري - منذ نعومة أظفارنا، ونعومة - أو بالأحرى خشونة - حضارتنا البشرية الأولى..

وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا نكتفي بهذا الواقع، بواقع الفلسفة في حياتنا، دون سؤال عنها؟
ما أكثر الكتب عن الفلسفة، ما أكثر الحديث عن الفلسفة، ما أكثر المدارس الفلسفية عبر التاريخ، وما أشد الخلافات والمنازعات بينها..

ورغم هذا كله، فما زلنا نحس، ونحن في النصف الثاني من القرن العشرين، بالحاح هذا السؤال عن الفلسفة؟ لماذا؟.. لعله أن يكون بدوره سؤالاً فلسفياً!

إنه في الحقيقة ليس سؤالاً استفسارياً عن الفلسفة وإنما هو سؤال فلسفي، سؤال من الأسئلة الأساسية للفلسفة ذاتها، سؤال لا نحقق له مجرد إجابة تعريفية وإنما نمارس بسؤاله وإجابته الفلسفة ذاتها، ونتخذ كذلك موقفاً فلسفياً..

ولهذا فعندما أسأل عادة ما هي الفلسفة، وأجيب إجابة أرضى عنها، فإنني في الحقيقة أجيب على سؤال آخر هو: ما هي فلسفتي؟

ولهذا كذلك فما أكثر الأسئلة عن الفلسفة في تاريخ الفلسفة، وما أكثر الاجابات كذلك.

هل معنى هذا أنه لا توجد فلسفة واحدة، بل فلسفات متعددة، وأن لكل فلسفة من هذه الفلسفات تعريفاً خاصاً بها؟

قد يكون هذا صحيحاً من ناحية، ولكنه ليس صحيحاً على إطلاقه، فهناك بغير شك ما يجمع المدارس والمذاهب والمواقف الفلسفية المختلفة المتنازعة، في فئة عامة هي ما نسميها بالفلسفة، وفي إطار هذه الفئة العامة يتم التنوع والتوزع والاختلاف.

^(١) الطليعة: فبراير ١٩٦٥

مرة أخرى إذن، ما هي الفلسفة؟

ولسنا في حاجة طبعاً أن نبدأ منذ بداية البداية، ولسنا في حاجة كذلك أن نجنح إلى تحليل كلمة فلسفة إلى عنصريها اليونانيين لنقول انهما يعنيان محبة الحكمة. فما نعتقد أن الاشتقاق اللفظي والتحديد اللغوي لهذه الكلمة أو غيرها كاف لإضاءة دلالتها الحقيقية؟

كيف نحدد إذن ماهية الفلسفة؟

نحددها بدلالاتها نفسها.. ولكن أي دلالة؟ فلكل تعبير بشري أكثر من دلالة: هناك دلالاته النفسية، وهناك دلالاته الفكرية، وهناك دلالاته الاجتماعية، وهناك دلالاته التاريخية. وكذلك شأن الفلسفة. فبأي هذه الدلالات نحدد ماهيتها؟

بهذه الدلالات جميعاً، فهذا هو التحديد السليم للدلالة الحقيقية لكل تعبير بشري.

عندما نسأل إذن ما هي الفلسفة، فإنما نعني هذا كله، نعني دلالتها في مختلف هذه المجالات. أليس معنى هذا كذلك أن البحث عن ماهية الفلسفة، هو سؤال عن تاريخها في المحل الأول. ذلك لأن دلالة الفلسفة في مختلف هذه المجالات إنما تتنوع بتنوع المدارس المختلفة، وتتنوع كذلك بتنوع مراحل التاريخ المختلفة.

عندما نبحث إذن عن معنى الفلسفة، نبحث ذلك في تاريخ الفلسفة، وفي التاريخ البشري عامة.

الفلسفة جزء من رحلة التاريخ الانساني

إن التاريخ في الحقيقة معنى أساسي من معاني الفلسفة، كما أن الفلسفة كذلك معنى أساسي من معاني التاريخ!

والتاريخ ليس مجرد رحلة زمنية متجانسة، وإنما هو رحلة إرادات فردية وإرادات جماعية، رحلة مشاعر وأعمال وصراعات. وقيم ومواقف وأوضاع مادية وفكرية، ومتناقضات لا حد لتنوعها وخصوبتها، وهو نمو وتطور وحركة مطردة دائبة.

وكذلك الفلسفة. إنها جزء من هذه الرحلة، جزء من هذا التشابك العميق، والتعقيد البالغ، والحركة الزاخرة بالمتناقضات، تختلف من عصر لعصر، ومن مجتمع لمجتمع، ومن طبقة لطبقة، تختلف دا. العصر الواحد، والمجتمع الواحد وتنوع داخل الطبقة الواحدة، وتختلف من فيلسوف إلى آخر تختلف في حياة الفيلسوف الواحد، باختلاف أوضاعه ومواقفه الاجتماعية والفكرية.

هل نقول إذن رداً على سؤال ما هي الفلسفة أن الفلسفة هي تاريخها؟ أليس معنى هذا سؤالنا السابق هذا على نحو آخر يقول: ما هو تاريخ الفلسفة؟

والسؤال عن تاريخ الفلسفة، لا يقل إشكالاً عن السؤال عن ماهية الفلسفة، وهو كذلك سؤال في صميم الفلسفة. فتاريخ الفلسفة ليس مجرد تجميع للمدارس والنظريات والمذاهب الفلسفية المختلفة وتبويبها وتصنيفها، ليس مجرد سرد تفصيلي لعناصر التاريخ، وإنما هو — بالأحرى وبالضرورة — تفسير لهذا التاريخ، وإدراك لأحداثه الرئيسية ومعانيه الأساسية، وكشف عن قوانين حركته العامة. وهذا ما يمكن

أن نسميه بتاريخ الفلسفة لا مجرد تاريخها. فتاريخ الفلسفة، هو تفسير لتاريخها المتحقق، وأي نظرة إلى التاريخ، هي نظرة تاريخية، تفسيرية. فالتاريخ ليس مبذولاً مطروحاً في الطرقات والأسواق والكتب. إنما هو منهج وتناول وجهه فكري وعملي. وهو رأي وموقف. وهو بتعبير آخر فلسفة.

ولهذا كذلك سنجد أكثر من تاريخ لتاريخ الفلسفة، وكما يختلف تعريف الفلسفة باختلاف المدارس والمواقف الفلسفية، ويختلف تاريخ الفلسفة كذلك باختلاف الموقف الفلسفي من التاريخ نفسه.

وهكذا نجد نظريات متعددة في تاريخ الفلسفة عامة، أو تاريخ هذه المرحلة أو تلك، أو هذا الفيلسوف أو ذاك. ما أشد الاختلاف في تقييم الفلسفة اليونانية القديمة مثلاً بين «بيجر».. و«تيلور» و«بريه».. و«فندلباند»، ما أبعد تفسيرات «هيجل» عن تفسيرات «رسل»، ما أشد التناقض بين «الكسندروف» و«يوسف كرم» بين «برونشفيج» و«جون لويس»، وهكذا تتعدد النظريات والتفسيرات بتعدد المذاهب الفلسفية وتعدد المواقف من التاريخ نفسه حسناً.. ما الذي انتهينا إليه؟

لقد انتهى بنا السؤال عن ماهية الفلسفة، إلى السؤال عن ماهية تاريخ الفلسفة، إلى ماهية التاريخ البشري نفسه والموقف منه. وانتهى بنا هذا كله إلى مواقف متنوعة، مختلفة من الفلسفة والتاريخ على السواء!

وهذه قضية كذلك من قضايا الفلسفة والتاريخ معاً.

أليس يعود بنا هذا إلى ما بدأنا به حديثنا، وهو تعدد المذاهب والاتجاهات الفلسفية، وأن لكل منها تعريفاً خاصاً بها؟!

ولكن هل معنى هذا أنه لا توجد سمة مشتركة بين هذه التعبيرات التي نسميها فلسفة والتي تختلف مدارسها ويختلف منهج تاريخها، باختلاف الموقف من التاريخ نفسه؟

هل ما نصفه بها الآن يصلح سمة مشتركة مميزة للفلسفة؟

لا.. لأنه السمة المشتركة بين مختلف ألوان التعبير البشري من أدب وفن وعلم وقانون، وتقاليده وعادات بل وأنظمة اجتماعية كذلك..

إن الفلسفة تتفق معها جميعاً في طابعها النفسي والفكري والاجتماعي والتاريخي، في اختلاف المواقف والأوضاع الاجتماعية، في أنها نابعة من واقع التجربة البشرية عبر تاريخها الطويل.

ما الذي يميز الفلسفة عنها جميعاً مرة أخرى ما هي الفلسفة؟

هل نستطيع أن نقول مثلاً إن الفلسفة هي العلم الشامل؟ والواقع أنها كانت كذلك ذات يوم. فماذا يمكن أن نعد فلسفة «أرسطو» اللهم إلا العالم الشامل المعبر عن حصيلة الحضارة اليونانية القديمة. وكان إلى جانبها فلسفات أخرى، تعبر عن جوانب مختلفة من هذا العلم وتعبر عن وجهة نظر شاملة إزاء الكون والطبيعة والإنسان. لعل بعضها قد اهتم بجانب الرياضة، وبعضها الآخر اهتم بالجانب الطبيعي، وبعضها بالمبادئ الإنسانية للحركة والمعرفة، وبعضها بالإنسان أو بالأخلاق.. إلا أنها جميعاً كانت محاولات شتى للتعبير عن رؤيا شاملة. ولعل «أرسطو»، و«أفلاطون» من قبله - وإن اختلفت دلالة فلسفته - كانا أكثر هذه المحاولات شمولاً ورحابة.

إن الفلسفة بهذا المعنى هي حصيلة الثقافة العامة للعصر، فأرسطو لم يتأمل عالم ما فوق القمر، ولم يعرض للمحرك الأول الذي لا يتحرك، وللمبادئ الأولى فحسب، وإنما تأمل كذلك الأنظمة الاجتماعية، والسياسية، والتعبير الفنية، ودرس الأرض وفحص صخورها وحلل تربتها واستنبطها كذلك. بهذه النظرة الشاملة للكون والطبيعة والمجتمع والانسان، كانت الفلسفة نظاماً عقلياً يفسر كل شيء ويضعه في موضعه من النظام العام، ويصوغ له قواعد الخاصة، كما يكشف عن المبادئ الأساسية لهذا النظام العام.

وكان كل نظام عقلي يعبر كذلك عن موقف من المجتمع والعصر. وفي هذا اختلفت فلسفة «أفلاطون» عن فلسفة «أرسطو». هل الفلسفة إذن هي العلم الشامل؟ لا نستطيع أن نقول هذا كذلك. ذلك لأن تلك الصورة القديمة المجيدة للفلسفة، لم تدم، ولقد كانت تعبيراً عن مرحلة لم تكن العلوم فيها قد نضجت بعد وتميزت. وكانت الفلسفة آنذاك تحتضن الارهاصات الأولى للعلوم الرياضية والطبيعية والفلكية والنفسية والاجتماعية إلى غير ذلك. ثم أخذت العلوم تنضج من الناحية التجريبية، وتتخذ لها موضوعاتها الخاصة المتميزة شيئاً فشيئاً، حتى استقلت تماماً عن الفلسفة.

ولكن لماذا استقلت العلوم، ولماذا نسمى هذا نضجاً؟ ألا يعني هذا إدانة لارتباطها السابق بالفلسفة. لقد استقلت العلوم بفضل منهجها التجريبي أساساً، بفضل وضوح موضوع محدد لها، بفضل احتياج هذا الموضوع المحدد أن يتميز عن بقية موضوعات العلم البشري، وأن تتكشف قوانينه الأساسية، بفضل ما يحتاجه هذا الموضوع المحدد من جهود خاصة متميزة.

كان التأمل في موضوعات العلوم جزءاً من التأمل الفلسفي الشامل، ولهذا كان الاهتمام بالنظرة الشاملة وبالمبادئ العامة، يغطي على الاهتمام بالدراسة التفصيلية الخاصة. كتاب الطبيعة «أرسطو» مثلاً هو كتاب في الفلسفة العامة للطبيعة، في المبادئ الأساسية الأولى للطبيعة أكثر مما هو كتاب في دراسة الطبيعة نفسها. أما كتاب «نيوتن» مثلاً فإنه على الرغم من اسمه الذي ينسب الطبيعة إلى الفلسفة، وعلى الرغم من سيادة كثير من المبادئ الفلسفية التقدمية في بعض نتائجه وتفسيراته وفروعه العلمية، إلا أن الاهتمام الأساسي فيه هو بالتجارب التفصيلية، وبالنتائج الخاصة بالقوانين المتميزة للظواهر الطبيعية.

إنه ثمرة تجارب عملية، أكثر منه ثمرة استدالات عقلية. على خلاف كتاب «أرسطو» الذي يغلب عليه الاستدلال العقلي، وكتاب «أرسطو» وجه للثقافة العلمية في عصره، وكذلك كتاب «نيوتن» وجه للثقافة العلمية في عصره كذلك. واستقلال علم الطبيعة عن الفلسفة، وتميزه عن تعبير عن تطور المعرفة العلمية إذن، وعن اتساعها، وعن تجريبيتها، وهو تعبير عن احتياجات اجتماعية وحضارية أكثر نضجاً.

على أن وصف العلوم بالنضج ليس تأكيداً لاستقلالها عن الفلسفة، أساساً، بقدر ما هو تعبير عن اكتشافها القوانين الخاصة لموضوعها المتميز. أما ارتباطها السابق بالفلسفة فكان مرحلة حتمية ونافعة في نشأة الفكر العلمي وتطوره.

ولكن، إذا كانت الفلسفة قديماً قد تحققت نظرتها الكلية الشاملة خلال احتضانها وتعبيرها عن علوم عصرها، فماذا تبقى للفلسفة بعد استقلال العلوم عنها، وما مصير العلاقة بينها وبين العلوم؟

ألسنا نستطيع بهذا أن نحدد الجوهر الباقي للفلسفة؟

الاستقلال لا يعني الانفصال:

الحقيقة أنه رغم الاستقلال والتمييز بين الفلسفة والعلم، فإنهما لم ينفصلا ابداً، ولا ينبغي أن ينفصلا على الإطلاق، لمصلحة الفلسفة والعلم معاً، بل لمصلحة التقدم البشري والحقيقة الموضوعية كذلك.

إن استقلال العلوم وتمييزها لا ينبغي أن يفهم باعتباره انفصلاً عن الفلسفة، أو مناقضة وعداء لها. لقد ظلت الفلسفة في مراحل استقلال العلوم تتخذ من العلوم الجديدة مادة لتأملاتها، ومصدراً لتعميماتها، وكانت الفلسفة مصدراً لكثير من الأنظمة العقلية، والمبادئ الأساسية التي صاغت العلوم على هديها نتائجها التجريبية. بل لقد ساهم كثير من الفلاسفة مساهمة فعالة في تطوير كثير من العلوم النظرية والعملية على السواء، وتعمية كثير من نتائجها الخاصة.

إن استقلال العلوم عن الفلسفة لم يعزل الفلسفة عن حقائق العلم ونتائج الموضوعية، ولم يحرم العلم من مناهج الفكر الفلسفي، وتعميماته ومبادئه النظرية.

تجد هذا على الأقل لدى كبار الفلاسفة والعلماء على السواء. إن «ديكارت» تعبير فلسفي للعلوم السائدة في عصره، بل كان مصدر إبداع علمي خالص في مجال الرياضيات والميكانيكا، وكذلك كان «ليبنيتز»، و«كانط»، و«ستيورات مل»، و«هيجل» و«ماركس» و«سبنسر». ونستطيع في القرن العشرين أن نجد أمثلة مشابهة رغم اختلاف الموقف من العلم، أو اختلاف المستوى الفكري. إن فلسفة «برجسون»، و«وليم جيمس».. و«ديوي».. و«رسل».. و«هوايتهد».. و«هرسل».. و«اندجتون».. و«صمويل الكسندر»، إنما هي أصداء فلسفية متنوعة لعلوم العصر. بعضها أصداء مشوهة، وبعضها أصداء جزئية، وبعضها أصداء على درجة من الموضوعية.

على أن المهم أن نقرر أن الفلسفة رغم استقلال العلوم لم تنعزل عنها. وكذلك شأن العلوم. إن بناء «نيوتن» العلمي غير منعزل على الإطلاق عن المبادئ الفلسفية السائدة في عصره، ولم يكن بناء «اينشتاين» الجديد إلا جهداً فلسفياً واعياً بمبادئ جديدة. الخلاف الفلكي بين انشتاين ونيوتن قد لا يكون له نتائج بعيدة الأثر من الناحية العملية اللهم إلا في تفسير الظاهرة الفلكية المشهورة المتعلقة بالسيار عطارد، إلا أن الخلاف الحقيقي هو خلاف في النظرية العامة، في الرؤيا الشاملة، في المبادئ الأساسية لعنى المكان والزمان ومنهج قياس الحركة.. الخ إنه في المحل الأول خلاف في النظرة الفلسفية للعلم.

ما أكثر ما نستطيع أن نتبينه من اهتمامات فلسفية عند كبار رجال العلم، كان لها أكبر الأثر في نتائجهم العلمية، من أمثال «كلودبرنار».. و«لابلاس».. و«بلانك».. و«بوانكاريه».. و«بافلوف».. و«بور».. و«ريشباخ».. و«هيزنبرج».. و«بورن» وعشرات غيرهم في مجال الفسيولوجيا أو الرياضية أو الفيزياء الذرية.. إلى غير ذلك من بقية العلوم.

وإذن فإن العلم والفلسفة لا يستبعد كل منهما الآخر، وإنما هما يتمايزان فحسب تمايزاً لا يحرمهما - بل يحتم - التبادل الفكري الخلاق بينهما. في كل علم بقية من الفلسفة، وفي كل فلسفة أصداء مختلفة متنوعة للعلم السائد. إن العلم بغير فلسفة يصبح تجارب عشوائية متناثرة، والفلسفة بغير علم تصبح تجريداً فارغاً عقيماً.

ولكن هل يجيب هذا على سؤالنا القديم الملح. ما هي الفلسفة؟ هل هذه العلاقة المتشاجرة مع العلم توضح شيئاً من ماهية الفلسفة؟... أعتقد ذلك.

لقد استقلت العلوم عن الفلسفة وتمايزت بالتجائها إلى التجربة المباشرة، واقتصارها على الموضوع الجزئي الخاص. وظلت العلاقة قائمة بين الفلسفة والعلم، ما حرصت الفلسفة على أن تستمد خاماتها من نتائج العلوم للقيام بتعميماتها الشاملة، وما تمسكت العلوم بأسلحة التعميم والتجريد والنظرة الشاملة في قلب التجربة المباشرة والموضوع الجزئي الخاص.

إن رجل العلم يستخلص من قطعة الحديد قانوناً عاماً شاملاً مجرداً هو قانون التمدد بالحرارة، ويستخلص من علاقة الجاذبية بين مواد محدودة في تجربته، قانوناً غير محدود في كل تجربة ممكنة، يقول بأن كل جسم يجذب كل جسم آخر بقوة تتناسب عكسياً مع مربع المسافة وتردياً مع الحجم.

من قلب التجربة المباشرة والموضوع الخاص ينطلق التعميم الشامل المجرد. هذا هو الشيء العام المجرد في قلب التجربة الجزئية وهو ما نعبر عنه ببقية الفلسفة في العلم. ويأتي رجل الفلسفة ويصوغ من مختلف قوانين الحركة في مجال علم الطبيعة وعلم الكيمياء، وعلم الاجتماع والتاريخ قانوناً عاماً للحركة أكثر شمولاً من القوانين العامة لكل علم من العلوم المستقلة المتميزة

ألا يوضح لنا هذا شيئاً من ماهية الفلسفة، في غير انفصال أو تناقض أو معاداة للعلم. ألا نتبين في هذا سمة مشتركة بين مختلف المدارس والمذاهب والمواقف الفلسفية رغم تنوعها وتناقضها.

ألا نستطيع أن نقول إذن إن الفلسفة تعبير بشري عن الصفات الأكثر عمومية وشمولاً وجوهرية سواء في الوجود الانساني، أو الوجود الطبيعي.

سنجد أكثر من مدرسة فلسفية تقول لنا: لا

فما أكثر الفلسفات المعاصرة، خاصة التي تجعل من العلم الشامل والكلي موضوعاً لها أو هدفاً.. هذا إن تفضلت واعترفت له بالوجود أصلاً..

ولعل هذا ينطبق على مذاهب مثل «الوجودية» و«الوضعية المنطقية» وغيرها. فالوجودية لا تعترف إلا بما هو آني - نسبة إلى الآن أو اللحظة - إلا بما هو فردي خاص، والوضعية المنطقية لا تعترف إلا بما هو جزئي محسوس.

ولكننا عندما نتأمل هذا الرأي، بصرف النظر عن سلامته أو عدم سلامته، نجد أنه تعبير عما يعده أصحابه أنه الحقيقة.. الحقيقة الجوهرية. فعندهم أن التعميم والتجريد والمفاهيم الكلية، هي مخترعات عملية يستعين بها العقل لتحقيق أغراضه ومنافعه. ولكنها لا تعبر عن الحقيقة الأصلية للوجود الانساني أو الطبيعي.

ماذا يعني هذا؟

إنه يعني في ظاهره رفضاً للعام والكلي، باسم الجزئي والحسي والآني والفردى، ولكنه في الحقيقة حكم كلي وعام كذلك بأن الجزئي والحسي والآني والفردى هو الحقيقة الجوهرية! ومن أجل هذا ينتسب هذا الحكم إلى الفلسفة.

إن «الوضعية المنطقية» تقول: لا وجود إلا للجزئي المحسوس، لا تحقق إلا للفردى الملموس. أما الأحكام العامة، أما المفاهيم النظرية، القيم الجمالية والأخلاقية المجردة، فلا وجود لها ولا تحقق وليس هناك من حكم أشد عمومية وكلية من هذا الحكم رغم مضمونه المنافى والمناقض لكل ما هو عام وكلى.

إن هذه المدارس في الحقيقة رغم رفضها للمفاهيم الكلية والتجريدات العامة، فإنها تصدر أحكاماً ذات طابع عام وكلى، فضلاً عن هذا فإنها تنتهي إلى نتائج تزعم أنها قد عبرت بها عما هو الحقيقة الجوهرية في الوجود الانساني أو الوجود الطبيعي. وعلى هذا فإنه ينطبق عليها تعريفنا للمبدئي للفلسفة وإن رفضته.

روح العلم على صهوة جواد

وسواء قلنا مع «أرسطو» قديماً إن الفلسفة هي دراسة الوجود من حيث أنه وجود، أو قلنا مع فيلسوف وجودي حديث هو «برداييف» إن الفلسفة هي معرفة الروح لا من حيث أنها موضوع دراسة، وإنما من حيث ما هي عليه: أو قلنا مع «ديكارت» في مستهل العصور الحديثة إن الفلسفة هي البحث عن المبادئ الأساسية للمعرفة أو اعتبرنا مع «هيدجر» أن السؤال الفلسفي الأساسي هو لماذا كان ثمة وجود ولم يكن ثمة عدم، أو قلنا مع «انجلز» إن الفلسفة هي معرفة القوانين الأساسية للحركة في الفكر والمجتمع والطبيعة، أو وقفنا بالفلسفة عند مجاهدات النفس في آناها المتناقضة، أو عند مدرقاتها الحسية الجزئية، أو غصنا بها في ديمومة الوجود الباطني، في هذه المواقف والمذاهب والاتجاهات جميعاً، وسواء كان منهجنا هو منهج التأمل العقلي، أو منهج التعاطف والحدس، فإن السمة العامة المشتركة بينها جميعاً هي استخلاص ما هو جوهري، لا في هذه التجربة أو تلك، لا عند هذا الفرد أو ذاك، لا عند هذا العلم أو ذاك، وإنما في إطار التجربة الشاملة الكلية للانسان في مواجهة الكون.

قد يكون هذا الجوهري، هو الجزء الحسي، وقد يكون هو المجرد، وقد يكون هو ديمومة الآناات الوجدانية، وقد يكون هو الروح الكلية، وقد يكون مقصوراً على الوجود، أو مزاجاً من الوجود والمعرفة، أي ما كان هذا الجوهري، فهو موضوع الفلسفة، أي ما كانت هذه الفلسفة، وأيما ما كان منهج هذه الفلسفة.

عندما أبسر هيجل «نابليون» على صهوة جواده، قال إنها روح العالم على صهوة جواد. وهكذا جمع بين الجزئي الحسي الخاص مع كلى مجرد عام. وعندما اكتشف «سارتر» في صبي المقهى، وفي لزوجة زحام المترو، أحد الأنحاء الأساسية للتجربة الوجودية، حقق الأمر نفسه كذلك. والوضعيون المنطقيون عندما يرفضون المعنى المجرد لمفهوم الدولة، ويقولون إن الدولة لا وجود لها، وليس هناك إلا مجموعة

من الأفراد، يؤكدون بهذا التحديد الجزئي مفهوماً مجرداً آخر للدولة، ويغذون موقفاً اجتماعياً عاماً منها هو الموقف الاصلاحى. وهكذا، فهما اختلفت وجهات النظر الفلسفية في مواجهة الوجود الانسانى والطبيعى على السواء، فإن ما يجمعها جميعاً، وما يحدد ماهيتها باعتبارها فلسفة، هو تعبيرها عما تراه أكثر جوهرية وشمولاً في هذا الوجود بشقيه..

لو صح هذا تعريفاً مبدئياً مؤقتاً للفلسفة، فهل يكون تاريخ الفلسفة هو تاريخ الحلول المختلفة والاجابات المتنوعة حول ما هو جوهرى في هذا الوجود؟

آين الفلسفة في هذا، وآين التاريخ؟

هل تاريخ الفلسفة انفصالات كاملة مطلقة بين المذاهب والمدارس الفلسفية، فلا اتصال، ولا استمرار ولا إضافة، ولا تنام متصل للأفكار الواحدة، وإنما انقطاعات أو ذرات كذرات «لبننتز» بغير نوافذ، أو دائرة كبيرة على حد تعبير «هيجل» قطرها مكون من دوائر كذلك ما أكثر ما نقرأ هذا عند الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة، على أن هذا كما أشرنا من قبل موقف معين من الفلسفة بل ومن التاريخ البشرى كذلك.

إنهم يتحدثون عن التماسك الداخلى، لكل مذهب فلسفى، وعن صدقه النابع من هذا التماسك الداخلى وحده، ويجعلون من التاريخ مجرد تتابع أملاه زمن خال من المضمون والدلالة.

وتاريخية الفلسفة ليست تاريخية خارجية، ليست تاريخية وعاء زمنى مجوف مفرغ، وإنما التاريخية صفة داخلية في البناء الفلسفى نفسه. لا تجعله دائرة مقفلة، أو شكلاً من أشكال التسيير الذاتى في مجال الانتاج الفكرى، ولا تعترف بمعاييره ومكاييله الخاصة في قياس الصدق. إن التاريخية تتمثل في أن الفلسفة تعبير كلى شامل عن خبرة اجتماعية محددة، دون أن يعنى هذا أنها تقف عند حدود هذه الخبرة الاجتماعية. وتتمثل التاريخية كذلك في أنها بتعبيرها هذا تعتبر موقفاً من المجتمع والعصر والانسان عامة. وتتمثل أخيراً فيما تقدمه من إضافات جديدة إلى تاريخ الفكر عامة والفكر الفلسفى بوجه خاص.

وسنعرض بعد قليل للفلسفة باعتبارها خلاصة خبرة اجتماعية، وباعتبارها موقفاً اجتماعياً كذلك، على أنه يعيننا أولاً أن نعرض هنا للمسألة الثالثة التى يثور حولها الجدل، ويكاد ينكرها أغلب مؤرخي الفلسفة.

هل تاريخ الفلسفة سلسلة متطورة نامية من الإضافات الفكرية؟ هل القضايا التى أثارها أفلاطون وأرسطو قد استطاعت الأجيال التالية لهما أن تقوم بحلها، ثم قامت هذه الأجيال بطرح قضايا جديدة، تضيف إلى التراث الفلسفى إضافة حقيقية، وترتفع بمشكلاته وحلوله خطوة أخرى إلى الأمام، وهكذا وهكذا حتى اليوم؟ أم أن الفلسفة على خلاف العلم لا تمثل تاريخاً متطوراً من الاجابات والحلول، وإنما تمثل - كما يقال - جزراً مستقلة، ودوائر مقفلة. فأفلاطون ما زال سؤالاً حتى اليوم في الفكر البشرى، وابقور ما زال حلماً، واسبينوزا رؤياً عزيزة، وكانط عمارة شامخة لا تطاول، ونيتشه صرخة لا تموت من أجل الانسان الأعلى، وكيركجارد توتراً فاجعاً من أجل الخلاص الحقيقى، وهكذا.. وهكذا. لا تاريخ للفلسفة فلا تواصل ولا إضافة، بل بساتين ومشاتل وجزر ودوائر وقارات مستقلة مقفلة.

هذا كلام يقال ويكتب، وهو إذ ينكر تاريخية الفلسفة، يكاد يقيم لها خريطة جغرافية لا زمن لها. على أن الفلسفة في الحقيقة تاريخ من الإضافة المتطورة. قد لا تكون على مستوى العلم، نتيجة للطابع التجريبي والجماعي للإضافات العلمية، ولكنها إضافات تسلك في نموها مسلك التاريخ العام للبشرية، وتواكب العلم والتكنولوجيا والثورة الاجتماعية في خطواتها الأساسية.

قد لا نستطيع أن نقول إن ديكارت أعظم من أرسطو، ولكن القضية ليست عظمة مفكر فحسب، بل هي قضية الإضافة الفكرية التي أضافها. ولأشك أن ديكارت قد أضاف إلى أرسطو، بل كان تحريراً للفكر من جمود فلسفة أرسطو طوال العصور الوسطى. ولقد ثبت بالتجربة العملية خطأ أرسطو عن التعبير عن روح الحضارة العلمية الجديدة. ولهذا كانت الثورة على فلسفته، وكان استشهاد «جيوردانو برونو» رمزاً عالياً لهذه الثورة، وبرزت الحاجة إلى فلسفة جديدة، وكان «ابن الهيثم» و«جابر بن حيان» و«الخوارزمي» و«جاليليو».. و«روجر بيكون» و«جاسندي».. و«ديكارت».. و«فرانسيس بيكون» من دعائها ودعائهم.

لقد كانت فلسفة أرسطو خلاصة الثقافة العلمية الشاملة للحضارة اليونانية، إلا أنها في الحقيقة قد استطاعت أن تكشف كذلك قسماً من الحقيقة الموضوعية، وإن تخطى بصدقها حدود الحضارة اليونانية وأن تعيش حتى اليوم، مثل المنطق الشكلي، وكتاب الشعر، إلى غير ذلك. إلا أن الفلسفة العامة لأرسطو.. تحديده لما هو عام وكلي وجوهري في الوجود الانساني والطبيعي، قد تخطتها وتجاوزتها فلسفات أخرى، أضافت إليها، وأضافت بهذا إلى تاريخ الفلسفة وتاريخ الانسان.

لقد ظلت حجج زينون الأيلي في دحض الحركة موضع مناقشة فلسفية عبر عصور عديدة، ثم حسمتها الرياضة الحديثة.

ومهما كان تقديرنا للبناء الشامخ الذي أقامه كانط فلقد ثبت خطأ معالجته للقضايا الرياضية، ولا شك أن أحكامه الجمالية والأخلاقية قد تخطتها وتجاوزتها نظريات جديدة اكتشفت الأبعاد الاجتماعية التي لم يكن يتبينها كانط عند إصداره لهذه الأحكام. لقد حاول كانط أن يقيم في الفلسفة ما أقامه نيوتن في العلم، وكانت فلسفته محاولة لتعميم وتأصيل نتائج نيوتن. ولكنه في الحقيقة وقف عند حدود بعض النتائج دون البعض. ولم ينجح في إقامة فلسفة علمية. ورغم هذا فما أكثر ما سيبقى من تراث كانط، لا نظريته في السديم وإنما جوانب من بنائه الفلسفي كذلك.

الفلسفة إذن تاريخ متطور متنام من الإضافات، ولكننا لن نستطيع أن ندرك هذا التاريخ ما لم نتخذ موقفاً تاريخياً يربط بين الفلسفة والعلم والوضع الاجتماعي، وحركة التاريخ. سنجد للفلسفة بهذا تاريخاً من النجاح والأخطاء، من الانتصارات والهزائم، من الإضافات والنكسات، وسنجد استمراراً واتصالاً رغم ما يشوبه من انقطاعات أو عقبات، هي صدى لأوضاع اجتماعية وتاريخية كذلك. وهذه التاريخية لا تعني أن كل مذهب فلسفي جديد هو إلغاء كامل للمذهب الفلسفي القديم وهكذا فلقد رأينا أن التاريخية هذه لا تتنافى مع أن تحتفظ بعض المنجزات الفلسفية القديمة بطابع الصدق والموضوعية بصورة تكاد تكون مطلقة. فهذا من شأن مبدأ التغير الذي قال به «هيراقليطس»، وقواعد المنطق الشكلي التي صاغها

أرسطو، مبادئ الهندسة التي صاغها اقليدس إلى غير ذلك، إنها ثمرة عصرها بغير شك، وهي مرحلة في تطور الفكر الفلسفي والعلمي للانسان تجاوزتها مراحل فكرية وعلمية أخرى أكثر نضجاً وشمولاً. ولكنها مع هذا سوف تظل محتفظة بقيمة باقية عبر تاريخ الفكر الانساني كله

هذا هو معنى تاريخية الفلسفة.

فلسفة تجارة القمح:

ولعل هذا يثير معنى آخر أشرنا إليه منذ قليل إشارة عابرة. لقد قلنا أن الفلسفة تعبير اجتماعي وموقف اجتماعي كذلك. ومن هذا ينبع معنى عميق من معاني تاريخية الفلسفة. إن الأوضاع الاجتماعية والمواقف الاجتماعية في المجتمع الواحد ليست أوضاعاً متجانسة، وإنما تختلف في أساسها اختلافاً طبقياً. وسنجد من الفلسفات ما تعبر عن الجانب المتقدم من المجتمع والعصر، وسنجد من الفلسفات ما تعبر عن الجانب المتخلف من المجتمع والعصر كذلك. وقد لا يتحقق هذا في كثير من الأحوال على نحو واضح حاسم، ولكن العبرة في نهاية الأمر بالاتجاه السائد. وليس معنى هذا أن تصبح الفلسفة تعبيراً آلياً مباشراً عن الأوضاع الطبقيّة أو الاجتماعية عامة المتقدم منها والمتأخر، وإنما تكون التعبير عن الأثر أو الاتجاه العام. فلا يقال مثلاً إن هذه الفلسفة هي تعبير عن تجارة القمح في هولنده، كما يقال على سبيل السخرية عن فلسفة اسبينوزا! إن التفسير الاجتماعي للفلسفة لا يعنى الترجمة الحرفية لها حتى تتلاءم مع أحداث المجتمع وأوضاعه، وإنما هو تحديد الاتجاه العام كما أشرت.

إن فلسفة ديكرات مثلاً كانت تعبر عن صمود الطبقة البورجوازية الجديدة، بما تحمل من قيم الفردية والعقل، والاهتمام بالعلم والتكنولوجيا. ولم تكن فلسفته مجرد تعبير عن واقع اجتماعي صاعد فحسب، بل كانت معركة ضد الفلسفة القديمة المعبرة عن الواقع الاجتماعي الاقطاعي القديم، وكانت كذلك تغذية فكرية لهذا الواقع الصاعد الجديد. وكذلك كانت فلسفة ستيورات مل تعبيراً واضحاً عن الثورة البورجوازية في انجلترا. وكذلك كان هيجل في المانيا تعبيراً عن هذه الثورة هناك. أما ماركس فكان تعبيراً عن الطبقة الجديدة الصاعدة، الطبقة العاملة، وكانت فلسفته سلاحاً فكرياً في نضالها وهكذا..

وفي مواجهة هؤلاء نجد مذاهب فلسفية أخرى تعبر بطريقة أو بأخرى عن القيم الجامدة وعن علاقات الانتاج المتخلفة، وتسعى لإشاعة نوع الاستسلام والتشاؤم المطلق بين الناس وتشغل العقول بقضايا موهومة، أو تشتت طاقاتهم الفكرية عن الاستبصار بحقائق الثورة الاجتماعية..

وهذه الفلسفات تكون في العادة معادية للفكر النظري، معادية للعقل، متناقضة مع العلم، وإن رفعت شاراته في بعض الأحيان. ولعل من أبرز هذه المدارس الوصفية المنطقية والوجودية.

وقد تجمد بعض المدارس الفلسفية بعد ازدهار وتصبح عقبة في وجه التقدم بعد أن كانت أداة من أدواته. فكهذا كانت فلسفة ارسطو في تطبيقاتها في العصور الوسطى المسيحية في أوروبا. وهكذا كان هيجل في المرحلة الأخيرة من حياته، عندما وجد في الدولة البروسية تجسيداً مطلقاً لفلسفته! قد نجد عند فلاسفة آخرين - على العكس من هذا - ازدهاراً وتقدماً وتطوراً بعد جمود وعزلة فردية، لعلنا نجد هذا ممثلاً في مواقف برتراند رسل الانسانية وفي مساره الفكري المتطور، كما نجد ذلك ممثلاً في جان بول سارتر سواء من ناحية الموقف العلمي، أو بعض الإضافات الفلسفية.

ولاشك أن تجديد الموقف المتقدم والموقف المتخلف في تاريخ الفلسفة، يسلتزم موقفاً من التاريخ والفلسفة كما ذكرنا من قبل. والمؤرخون ممن تغلب عليهم النزعة التوماموية الجديدة، لا يرون مثلاً في حرق برونو إلا أنه قد نال جزاءه على تهجمه على أرسطو، ولا يبصرون فيه شهيداً من أجل الحقيقة والتقدم. وهناك من الفلاسفة من يفضل «حدس عليل» على «عقل هاملت» كما يقال، إن بدائية عليل أكثر تعبيراً عن الحقيقة الإنسانية، من ثقافة هاملت وعقله المتردد حتى لو أدت هذه البدائية إلى جريمة قتل. ألسنا نجد فيلسوفاً وجودياً مثل «كيركجارد» يقول: «كلما زاد تفكيري قل وجودي، وكلما زاد وجودي قل تفكيري» - وبهذا المعنى فإن عليل أكثر وجوداً من هاملت، وعلى هذا فما نراه نحن تقدماً سوف يراه غيرنا تخلفاً ونكوصاً.

القضية هنا كذلك هي قضية موقف من التفسير والتقييم والتاريخ.. ولكن القضية ليست قضية نسبية على إطلاقها، وإنما تحسمها دعامتان أساسيتان هما الموقف من الثورة الاجتماعية، والموقف من العلم، فبمقدار الاقتراب أو الابتعاد من الثورة الاجتماعية والعلم، يكون البناء الفلسفي متقدماً أو متخلفاً.

وهنا نعود إلى التعريف القديم المؤقت للفلسفة الذي أردنا به أن نحدد السمة المشتركة بين الفلسفات جميعاً على اختلافها وتنوعها وهو التعبير عما هو جوهري وشامل في الوجود البشري والطبيعي. فهل يصلح هذا التعريف تعبيراً عما قلناه؟ نعم يصلح، بشرط أن نفهم معنى ما هو جوهري وشامل تفسيراً اجتماعياً. فما هو جوهري يختلف باختلاف المفاهيم والمصالح والمواقف الاجتماعية والطبقية، فما هو جوهري وشامل عند فيلسوف معبر عن مجتمع عبودي أو اقطاعي، غير ما هو جوهري وشامل عند فيلسوف معبر عن مجتمع رأسمالي أو مجتمع اشتراكي..

الجوهري هنا هو الرؤيا الاجتماعية النابعة من المصلحة والموقف. وبحسب هذه الرؤيا الاجتماعية كذلك يكون منهجاً، فقد يكون منهجاً عقلياً مستنداً إلى العلم والواقع الموضوعي، وقد يكون منهجاً حدسياً يستند إلى التعاطف والمعاناة الوجدانية، وهكذا.

ومن هذا كله نستطيع أن نحدد معالم الفلسفة، بأنها تعبير عن القسّمات الأساسية والجوهرية في خبرة الانسان إزاء وجوده الذاتي والبشري عامة، وإزاء الوجود الطبيعي كذلك في غير عزلة عن حقائق العلم، وأوضاع المجتمع، وفي غير حياد منها.

أزمة الفلسفة المعاصرة:

إن الفلسفة بهذا المعنى ليست مجرد تأمل عقلي، أو شطح صوفي، وإنما هي بالضرورة موقف من العلم والمجتمع والتاريخ أراد صاحبها ذلك أو لم يرد.

ولهذا فلا يمكن فصل الفلسفة عن العلم، ولا يمكن فصلها عن تاريخها، ولا يمكن فصلها أو فصل تاريخها عن التفسير العلمي للتاريخ.

إن تاريخ العلم والتكنولوجيا وإن دراسة القوانين الأساسية لحركة التاريخ، فصول رئيسية في أي تاريخ جاد للفلسفة. وبغيرها لا يمكن أن تتحدد معالم المذاهب وبغيرها لا يكون للفلسفة تاريخ حقيقي، في الماضي، أو المستقبل.

فماذا إذن عن الحاضر؟

إن الفلسفة المعاصرة تعاني أزمة حادة، هي في الحقيقة أزمة العصر كله.. أزمة عالم ينتقل بأكمله من الرأسمالية إلى الاشتراكية..

وأغلب الفلسفات المعاصرة تعاني أزمة احتضار الرأسمالية، أكثر مما تعاني أزمة ميلاد الاشتراكية. إن جوهر هذه الأزمة هي عزلة هذه الفلسفات عن الدعامتين الأساسيتين، عزلتها عن الثورة الاجتماعية، وعزلتها عن الثورة العلمية.

وباسم تأمل المصير البشري، ومعاناته وجدانياً، وباسم البحث عن الخلاص، تزداد عزلة الفلسفة المعاصرة في المجتمعات الرأسمالية، وتموت شيئاً فشيئاً مع مجتمعاتنا..

ولكن.. ماذا نطلب من الفلسفة في عصر التحول إلى الاشتراكية، في عصر العلم والسيبرنيطيقا؟ لقد تعقدت الأوضاع السياسية والاجتماعية وتنوعت وتداخلت في كثير من الأحيان، وبلغت حداً بشعاً من التوتر والصراع. وجماهير العالم في كل مكان تبذل أشكالاً جديدة ثورية من الحكم والنظم الاجتماعية، وهي تتحرر شيئاً فشيئاً من الاستغلال والاستعمار والتخلف، وتنهى عصر الحروب والمجاعات والأوبئة. إن ملايين من البشر تتحرك حركة واعية دائبة في كل مكان للسيطرة على مصائرها وتوجيه دفة حياتها الجديدة. إن ملايين من البشر تتعلم وتتعامل مع أعقد الآلات الحديثة وتتطلع إلى الغد وتصنعه..

ولقد بلغت العلوم حداً رهيباً من التعقيد والتخصص، وأصبحت لا تتحدث بغير لغة رياضية عالية، خالية من الملامح. وتوصل العلم إلى مكتشفات مذهلة في مختلف المجالات، وارتفع إلى الفضاء ودار دورات حاسمة، وأطل في الوجه الآخر للقمر، وبعث برسالة إلى المريخ.

أين الفلسفة من هذا كله، من هذا التعقيد الاجتماعي البالغ، والتعقيد العلمي البالغ كذلك؟ ماذا ننتظر منها؟

هل من سبيل إلى مذاهب ونظم فلسفية، على غرار المذاهب والنظم السابقة القديمة؟ هل من سبيل إلى فلسفة تكون العلم الشامل لعصرنا كما كانت فلسفة أرسطو وديكارث وهيجل؟ مستحيل مع هذا التخصص والتعقيد في مجال العلم والمجتمع على السواء.

ولكن ما دور الفلسفة إذن، ما وظيفتها، هل تتوارى في المعاهد والجامعات، وتصبح مجرد محاضرات مجردة. أو سرد برىء لأفكار بعض الفلاسفة، والتعليق عليها في خشوع وجلال؟

هل أجهز العلم على الفلسفة؟ وهل أصبحت الفلسفة - كما يقال - بحثاً عقيمياً في غرفة مظلمة عن قبعة سوداء غير موجودة؟ أم أن الواقع الجديد الصاعد يبشر بميلاد فجر فلسفة جديدة كذلك؟!

إذا كان عصر المذاهب والمدارس الفلسفية على النحو القديم قد انتهى، فليس معنى هذا أن الفلسفة قد انتهت، وإنما معناه، أن تقوم فلسفة جديدة تتلاءم مع طبيعة العصر الجديد. كيف؟ فلنتأمل أولاً تأملاً سريعاً ماذا تعنيه بعض الفلسفات المعاصرة.. أو بوجه خاص الوجودية والوضعية المنطقية.

إنهما مدرستان فلسفيتان مختلفتان تماماً من حيث الموضوع ومن حيث المنهج، فالوجودية موضوعها الوجود. والوضعية منهجها التحليل المنطقي الشكلي. ورغم هذا الاختلاف البين فما أعمق ما بينهما من صلات، فكلتاها تقف بمعزل من الثورة الاجتماعية. بمعزل من أحداث العصر. أما بالنسبة للموقف من العلم فإن الوجودية تتناقض مع منهجه، ولا تعنى بنتائجه وحقائقه، وتتخذ لنفسها مساراً مستقلاً بعيداً عن مساره. أما الوضعية المنطقية فإنها تزعم لنفسها العلمية، ولكنها في الحقيقة تقف موقفاً غير علمي من العلم، وتجعل من وظيفتها ومن وظيفة الفلسفة مجرد تحليل منطقي لغوي للعبارة العلمية. وكلتاها لها نظرة فردية تجزيئية إلى الأشياء. فإذا كانت الوجودية تحرص على «الآن» مصدراً للتجربة الحية، فإن الوضعية لا تحفل بغير المدرك الحسي كما أشرنا من قبل. وكلتاها تنكر التجريد والتعميم والفكر النظري. فهي خالية من المعنى عند الوضعي المنطقي، وهي خالية من الخبرة الحية عند الوجودي، وكلتاها تهتم اهتماماً بالغاً باللغة، في مستواها الاشتقاقي، لا في المستوى الاجتماعي. ولو صح التعبير لقلنا إن الوضعية المنطقية هي الوجودية في مجال نظرية المعرفة، وإن الوجودية هي الوضعية المنطقية في مجال الوجود.

إنهما دعوتان تجزيئيتان للحقيقة الانسانية، وللموضوعية العلمية، وهما موقفان فرديان معزولان عن حقائق الثورة الاجتماعية المعاصرة.

إن الوضع العلمي لا يتحقق بتحليل العبارات العلمية تحليلاً لغوياً كما يفعل الوضعيون المنطقيون. وإن الوضع الوجودي لا يتحقق بمعاناة التجارب الوجدانية المعزولة أو الشاذة. وإنما يتحقق الوضع العلمي والوجودي على السواء بالعالم الثوري كذلك.

إن الوضعية المنطقية والوجودية إنما تعبران في الحقيقة عن أزمة الفكر الفلسفي في المجتمع الرأسمالي، غربة الفكر إزاء المنجزات العلمية الجبارة، غريبته في ظل النظام الاستغلالي السائد.

فماذا في الدول الاشتراكية؟

إن ما أعرفه لا يسمح لي بالحكم الصائب. إن الكتب التي تصدر فيها وترجم إلى لغات نستطيع أن نقرأها، كتب تعليمية في المحل الأول، لا تعبر عن ابداع فلسفي.

ولاشك أن الثقافة الفلسفية عامة تزدهر في البلاد الاشتراكية، فالاشتراكية ثورة وعلم وفلسفة كذلك، ولكن لعل المرحلة السابقة التي تسمى بمرحلة عبادة الفرد قد جمدت من تلك الثقافة، وجعلتها قواعد نهائية.

وفي تقديري أن الفلسفة في البلاد الاشتراكية لم تتمكن بعد من استيعاب خبرة العصر، وخلاصة انتصاراته الاجتماعية والعلمية والتكنولوجية، ليس أدل على هذا من أنه ليس هناك كتاب في تاريخ الفلسفة فيما أعرف غير كتاب الكسندروف الذي أدين أيام ستالين، ولا أعرف مصير هذا الكتاب بعد ذلك، هل تغير اتجاهه وتعدلت مادته، أم ظهرت كتب غيره. وكذلك الشأن في مجال المنطق. ليس ثمة دراسات وتعميقات، وإضافات في حدود علمي. والحقيقة أن أعباء جساماً تقع على عاتق المهتمين بالفلسفة في البلاد الاشتراكية. إن عليهم أن يواصلوا طريق الفلسفة المجيد. لقد انتهى حقاً عصر الفلسفة

الشاملة التي تقول كل شيء عن كل شيء، ولكن الفلسفة لم تمت ولن تموت بل لعنا - كما ذكرت - في بداية مرحلة فلسفية جديدة لم يحلم بها الانسان أبداً من قبل. ولعل تلك الفلسفات القديمة الشامخة أن تكون إلى جانبها صفحات متواضعة.

لقد ازدهرت الفلسفة مع بداية الثورة البورجوازية، ثم جفت وكادت تموت مع نهاية النظام الرأسمالي، عندما بلغ مرحلته الأخيرة مرحلة الاحتكار والاستعمار، ومع المجتمع الاشتراكي تتفتح كل امكانيات الازدهار الفلسفي من جديد. بل يصبح هذا الازدهار ضرورة ثورية وضرورة اجتماعية وضرورة علمية كذلك.

الفيلسوف الجديد:

إن الثورة الاشتراكية التي تقوم على أسس فلسفية وعلمية، لم تتمكن بعد من تجميع حصيلة هذا العصر الثوري، سواء من الناحية الاجتماعية أو العلمية أو التكنولوجية.

لن يطالب الفيلسوف الجديد بالتخصص الدقيق في مختلف فروع العلوم الطبيعية والاجتماعية، لن يطالب بالمشاركة في كل تفاصيل الحياة اليومية، حتى يستطيع أن يصوغ صورة شاملة جوهرية للوجود الانساني والطبيعي. ولكن لن ينعزل الفيلسوف الجديد عن نتائج العلوم جميعاً، طبيعية كانت أم اجتماعية، وستكون فلسفته تعميقاً لنتائج هذه العلوم، ولنتائج الأحداث الاجتماعية في عصره كذلك.

ولن تكون الفلسفة قاصرة على طبقة محدودة من الفلاسفة السادة، ولا حفنة من الأساتذة الذين يحترفون الفلسفة في المدارس والمعاهد والجامعات، وإنما ستصبح نظرة شاملة للناس جميعاً، وتتحقق بها وحدة العمل، ووحدة الفكر، ووحدة الوضع الثوري الجديد للبشرية. وما أحوج الفكر الفلسفي المعاصر، إلى تجميع نتائج العلوم الحديثة. وإن كان أغلبها مازال أسراراً أو طلاسماً.

وما أحوج هذه العلوم أولاً إلى الاهتمام بالفلسفة. ما أحوج كل علم من العلوم إلى فلسفة خاصة به، ينميها ويطورها ويغذيها بنتائجها. أحوج الفكر الفلسفي المعاصر، إلى تجميع نتائج العلوم الحديثة. وما أحوج الكيمياء، وما أحوج الرياضة، وما أحوج علم النفس وعلم الاجتماع، وغيرها من العلوم الانسانية والاجتماعية.

لماذا توقف علم النفس وكاد أن يصبح جامداً لا جديد فيه ولا جدية. لأنه أصبح مجرد تجارب جزئية وشذرات لا تتحرك في إطار فلسفي شامل، يعمم نتائجه، ويوجهها ويستخلص منها ما هو جوهري، ويكشف وحدة النفس البشرية.

لماذا تخلف علم الاجتماع.. لماذا يبحث له من جديد عن طريق؟ لأنه أصبح ذا طابع مكتبي، بل أصبح في كثير من الأحيان نوعاً من الخدمة الاجتماعية، نوعاً من الاصلاحية الفكرية، لأنه مازال عاجزاً عن أن يرتبط بفلسفة شاملة. وهل تصح نتائج علم النفس مثلاً إن لم ترتبط بنتائج علم الاجتماع، وهل تصح نتائج علم الاجتماع إن لم ترتبط بنتائج الاقتصاد والتاريخ، وهل تتم معرفة التاريخ بدون معرفة المجتمع والنفس، والتكنولوجيا، والعلم وهكذا..

ما أحوج كل علم من العلوم إلى فلسفة شاملة له، وما أحوجها جميعاً إلى فلسفة أكثر شمولاً توحد بين نتائجها جميعاً وتعممها.

وفي تقديري أن السنوات القادمة من ازدهار العلوم وازدهار الثورات الاجتماعية واستقرارها، ستحقق هذا الاتجاه. ستخرج كثيراً من العلوم الانسانية والطبيعية من حدود تخصصها الشديد، حدود تجرببيتها الجزئية، لتستخلص لنفسها أساساً عاماً وإطاراً فلسفياً شاملاً هو ثمرة نتائجها وخبراتها التفصيلية. والفلسفة ليست خلاصة نظرية عامة لنتائج كل علم فحسب بل هي التوجيه النظري كذلك لهذا العلم نفسه في خطواته التجريبية الجزئية، سواء من حيث المنهج، أو من حيث اختبار بعض الفروض، إلى غير ذلك. ولهذا فإن هذا الاتجاه الفلسفي في العلوم المختلفة لن يكون على حساب الاتجاه التجريبي وإنما سيكون دعامة له. وإلى جانب هذه الفلسفات المتخصصة الجزئية، ستتوفر الإمكانيات لتعميم نتائجها واختبارها اختباراً مشتركاً عاماً، وإقامة فلسفة شاملة نابعة من الخبرة الاجتماعية والعلمية العامة للبشرية. لن تكون علماً للعلوم كما قد يقال، وإنما ستكون التأسيس النظري والبلورة العقلية والتعميم الشامل للقوانين الأساسية لتلك العلوم. وستكون هذه الفلسفة العامة بدورها مصدر خصوبة وغنى للفلسفات الجزئية الخاصة ولعلومها كذلك. إنها تستمد خاماتها من تلك الفلسفات ثم تعود لتنتقل إليها عصارة الخبرة البشرية الشاملة. والفلسفة بهذا المعنى لن تكون عملاً فردياً. ستكون عملاً جماعياً منظماً، دون أن تهمل الفرد المتميز العبقري.

والفلسفة بهذا المعنى كذلك لن تخلو من الاختلاف في التفسير والتنوع في الرأي، والتنازع في الاختصاص، والتمايز في صياغة النتائج العامة أحياناً. ولكن لن يكون الاختلاف هذا تناقضاً حاسماً نتيجة لتمايزات طبقية، واختلافات اجتماعية، وإنما سيكون اختلافات في إطار وحدة التجربة البشرية، ووحدة المصالح العامة، وستنبع الاختلافات من تنوع الخبرات، وتعدد الكفاءات، فضلاً عن الطابع المتجدد دائماً للحقيقة الموضوعية ذاتها.

ألسنا نجد بعض ملامح هذه النظرة الفلسفية الجديدة في كتاب السيبرنيطيقا «لفينر».

على أن آفاقاً أرحب وأعمق ما تزال تنتظر الفكر الفلسفي الجديد. إن تعميم نتائج الثورات الاجتماعية في آسيا وإفريقيا، وإن تعميم نتائج رحلات الفضاء، ونتائج الخبرات العلمية والتكنولوجية الكامنة وراءها، سوف تفجر في الفكر البشري أحلاماً وأفكاراً وقيماً بالغة الرفعة والخصوبة وإن استخدام السيبرنيطيقا على أوسع نطاق في مختلف المجالات الانتاجية والعلمية والاجتماعية، سيحقق انتصارات فكرية وعلمية خارقة. إن القدرات العضوية نفسها للذهن البشري سوف تتطور، وتنمو وتتسامق تحليقاً وتعميقاً.

هل يعني أن تزداد الفلسفة تخصصاً وتعقيداً كبقية العلوم. لا بل ستخرج الفلسفة إلى الشوارع والأسواق والمهرجانات. وستكون الحديث اليومي للناس. لن يكون سقراط بدءاً في التاريخ البشري. وإنما ستمتلى أسواق المستقبل بأمثاله وبمن يفوقونه قدرة وكفاءة وعبقرية. وسيناقشون أرقى وأنبل القضايا الشاملة. ذلك أن رجل الشارع أو رجل السوق، لن يكون هذا الحطام الآدمي الذي خلفته المجتمعات

والأنظمة الاستغلالية، وإنما سيكون ابن العلم والحضارة والثورة والرخاء ستكون الفلسفة هي لغة الشارع، لغة المسرح، لغة السينما، لغة البيت، لغة الحديث العادي.

والذين يستغربون لهذا أقول لهم إن الفلسفة اليوم ودائماً هي لغة الحديث العادي، لغة البيت والشارع والحقل والمصنع. ولكنها في معظمها ما تزال تزرع بالفكر القديم بالعوادات القديمة، بالرؤيا الفكرية المتخلفة، لو سألت فلاحاً أمياً متخلفاً عن أي شيء لأجابه. إن الريف يمتلئ بفلسفة متكاملة تحمل إجابات على كل شيء.

ولكن القضية هي: إننا نريد أن نستبدل بهذه الفلسفة القاصرة، المعبرة عن نتائج الحياة في مجتمعات الاستغلال الاقطاعي والرأسمالي، وربما فيما قبل ذلك، فلسفة أخرى علمية تحمل نصرة العصر، وتعبر عن روح الجديد، وتحقق إيقاعاً بشرياً جديداً في الحياة والفكر والعمل، وتتيح نظرة شاملة إلى الكون والمجتمع.

لن تكون الفلسفة تغريباً كما يقول أحد الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين، بل ستكون وعياً علمياً ومشاركة اجتماعية، واستمئاعاً أعمق بالحياة والجمال والفن والحرية..

ويومها لن يجد الانسان نفسه في حاجة إلى أن يسأل: ما هي الفلسفة. ستكون الحياة كلها إجابة على هذا السؤال. لأنها ستكون خالية من كل ما ينسج الأوهام والغموض والشكوك من حوله. ومن يدري لعلها كذلك أن تكون البداية الحقيقية للفلسفة.

محمود أمين العالم

المصدر: كتاب معارك فكرية، دار الهلال، القاهرة - ١٩٧٠

نشر المقال للمرة الأولى عام ١٩٦٥

الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة

أ- مقدمة كتاب:

الاتجاهات الفكرية المعاصرة في الفلسفة

عبد الفتاح الديدي

١- حقيقة الفلسفة

لاقت الفلسفة في كل العصور نقداً بلغ حد التجريح. لم يلبث كل باحث وكل فيلسوف أن عمل على تفنيدها. وعندما نتكلم عن الفلسفة نقصد الميتافيزيقا بوصفها فرع التخصص الوحيد الذي بدأت به الفلسفة والذي بقي لها من بين جميع الفروع المعرفية الأخرى. وقد قوبلت الفلسفة أو الميتافيزيقا خلال العصور المختلفة وحتى أيامنا هذه بألوان من النقد الذي لا رحمة ولا هوادة فيه.

وصادفتها أزمة أخيرة في مستهل هذا القرن كادت تعصف بها وتخرجها من دائرة العلوم البشرية. ويبدو أن تلك الأزمة قد تركت فعلاً آثاراً دامية على جبين الفلسفة الميتافيزيقية إلى حد لم نعد نتوقع معه أن تظهر من جديد فلسفات مذهبية متكاملة أو أبنية فكرية شامخة على نمط تلك التي وضعها أرسطو واسينيوزا وهيجل وكانط. ما من أحد يجرؤ اليوم أن يخرج مذهباً ميتافيزيقياً على نحو مذهب أفلاطون أو ديكارت. ولا نتصور أن انساناً من أبناء هذا القرن سيشعر بحنين إلى إيجاد موقف يشبه تلك المواقف التي خلفها لنا التراث الفكري. كل ما يمكن تصوره هو أن بعض الفلاسفة يتخذ نقط انطلاق عصرية مصبوغة بميول خاصة من هذا الفيلسوف أو ذاك.

وقد واجه بعض الفلاسفة مذاهب الميتافيزيقيين بأكثر من النقد الصريح. فقد رفض أولئك الفلاسفة تلك المذاهب رفضاً كلياً تاماً واتبعوا في رفضهم ذاك أساليب شتى. فمنهم من نقدها معتمداً على أسس الفلسفة التي جاءوا بها. ومنهم من خرج من دائرتها معلناً عليها الإنكار والدحض مستنداً إلى غير أصولها المبدئية. أو بمعنى آخر هناك من رفضها معتمداً على أصولها الخاصة بها وهناك من رفضها منكراً كل ما لها من أصول ومبادئ.. من الفلاسفة من نقد الفلسفة من الداخل ومنهم من نقدها من الخارج.

أما من قام بنقد الفلسفة من الخارج فهم المسمون باسم جماعة الفاعلية. ولما كانت كل فاعلية هي انحطاط بالفلسفة على حد تعبير ألكييه أستاذ الفلسفة بالسوربون فقد ظلت هذه الجماعة بعيدة عن التأثير الحقيقي في مجالات الفكر الفلسفي الاصيل. أما الذين نقدوها من داخلها فقد وصلوا أحياناً إلى حد الفتك بها... ولكن كما أن الرفض داخل في طبيعة الفلسفة ذاتها وضمن عملياتها فقد أدى انتقادهم إلى إنعاشها وزيادة الحياة في شرايينها. ومن هنا كان الرفض الفلسفي ولا يزال من صميم العمل الفلسفي الخالص. ولا تزال الفلسفة تبهج وتحفل للمذاهب النقدية أكثر من احتفالها لسواها لأنها تعد هذا النحو من مواقف المفكرين أكثر جرأة واقتحاماً وتحقيقاً لرسالة العقل. وبذلك تنظر إلى الفلسفات النقدية بوصفها أهم وأجدى من سواها.

فالناقد الأول - أي ذلك الذي ينقدها من خارج أسوار الفلسفة - يعتمد في نقده على الإنكار لحقيقتها على نحو ما تفعل الماركسية والوضعية المنطقية. إن هاتين الفلسفتين - إن صح وصفهما بهذه التسمية - تقومان بالاعتراض على الفلسفة كمهمة من مهام العقل والفهم وتقومان من ثم بإلغائها دون تعرف على قضاياها أو نظر في موضوعاتها. أما الناقد الثاني فيأتي في العادة بعمل ملائم لطبيعتها لأنه يفرضها بقصد العبور إلى ما يليها كما هو الشأن عند أرسطو بالنسبة إلى فلسفة أفلاطون (الصديق أفلاطون) وعند اسبينوزا بالنسبة إلى ديكارت وعند كانط بالنسبة إلى ليبنتس أو هيغل بالنسبة إلى شلينج. فالفلسفة بهذا المفهوم النقدي الثاني محاولة مستمرة لاجتياز مرحلة بعد مرحلة ولتخطى مشاكل الفكر بالصورة التي تظهر فيها عند فيلسوف بعينه.

وواضح من هذا كله إن الناقد الأول ينظر على الميتافيزيقا على أنها وهم وأنها خلو من المعنى ولا جدوى من ورائها. ويحكم أيضاً على نفسه في هذه الحالة بأنه غير مدرك للباعث الأصلي الذي نشأت عنه الفلسفة أو الذي صدرت الفلسفية بشأنه وبأنه لم يتعرف على موضوع بحثها ولم يستطع أن يلم بحقيقتها كعلم. أما الناقد الثاني فقد فطن إلى أن الفلسفة لا يمكن أن يمسك المرء بخيطها من الوسط أو من النهاية. عرف هذا الناقد الثاني جيداً أن الفلسفة تواصل سيرها من رفض إلى رفض ومن تصحيح إلى آخر وأنها قد تقيم رفضها على أساس نقلة كاملة كما حدث بعد الكوجيتو الديكارتي أو على أساس هدم جانب معين كما يحدث عادة عند إحلال نظرية محل أخرى.

وينظر الوضعيون إلى نقد الفلسفة باعتباره قضاء على الميتافيزيقا ذاتها ونفياً لكل صورها ونماذجها. وهذا فهم ساذج في الواقع وهو أيضاً دليل على عدم أدراك حقيقي لمهام الفلسفة وعلومها. إذ تحرص الميتافيزيقا على النقد حرصها على كيانها وعلى أصولها. تحرص الميتافيزيقا على النقد بوصفه من أوليات المهام الفلسفية ذاتها وحرصها ذلك ناشئ عن أنها تعد نفسها رفضاً مستمراً لمشكلاتها. ولا خلاف في أن النقد جزء من طبيعة الفلسفة وفي أنه متسق مع نظامها العام بحيث نظر إليه كانط بوصفه ميتافيزيقا الميتافيزيقا. ويمكن التحقق من معنى النقد عند كانط بمراجعة خطابه إلى ماركوس هرتس^(١).

(١) كانط: الخطابات ص ١٩٧ - جمعها ولشرها ادموند كاسيرر.

فالنقد بهذا المعنى هو الميتافيزيقا ذاتها وقد اكتسبت احساساً أكثر وضوحاً بوضعها وأهدافها وحدودها. وتعرض اردمان لهذا الموضوع الشيق في كتابه عن أفكار كانط حول الفلسفة النقدية المنشور في لايبنتشس بألمانيا سنة ١٨٨٥.

ولا يتأتى مثل هذا الفهم لدى ناقد الفلسفة إلا إذا بدأ بمسك الخيط من أوله، واطلع على تاريخ الفلسفة اطلاقاً واعياً دقيقاً. فهكذا يمكنه أن يكتسب الشعور بالدفعه الأفلاطونية الأولى نحو التعالي وأن يضيف إلى ثقافته هذه الخبرة في اجتياز الرثايات وفي عبور المشاهدات وفي الاحساس بالعقلية الميثوثة في المادة الغفل. عندئذ يكون الناقد قادراً على أن يظل فيلسوفاً على الرغم من نقده المتصل للفلسفة. ذلك انه سيستخدم الألفاظ استخداماً سليماً واعياً في هذا الإطار النقدي وستعنى كلمات الفلسفة كل شيء بالنسبة إلى كيانه الفكري. ان الاعتراف باللعبة هو أول الطريق إلى المشاركة فيها. ولابد للمرء من اجتياز مرحلة طويلة من المران التقليدي حتى يتأتى له في النهاية امتلاك ناصية الموضوعات وتمييز معالمها.

وقبل أن يحاول الناقد من خارج دائرة الفلسفة أن يتحسس ألفاظنا في الفقرة السابقة أو ما قبلها بشيء من الامتعاض أو الانكار أطلب إليه أن يحترس قليلاً وأذكره بضرورة الثاني في استنكاره. وسأحاول أن أشرح له وضعاً قد لا يعرفه حتى الآن وهو أن الفلسفات قد تعقدت مذهبياً إلى درجة لم تعد تسمح لأحد باقتطاع الكلام أو العبارات من كيانه العام للنظر فيها بعيدة عن ظروفها. إذ يشبه ذلك اقتطاع جزء من لوحة والنظر فيه وتأمله.

والناقد الماركسي لا يستطيع أن يتخلى عن نقده. فهو لا يستطيع من ناحية أن يتحلل من التمرکز الذاتي الذي يتمتع به في تفكيره وتتصف به كل مفوماته وتصبغ بصبغته كل عباراته القاموسية في تعريف المصطلحات الفلسفية. وهو لا يستطيع من ناحية ثانية أن يتخلى عن موقفه المدرسي المترابط مع جملة مفاهيمه الاقتصادية والسياسة الحتمية الصارمة. وهو لا يستطيع من ناحية ثالثة أن يوقف نشاطه الاصيل من معاداة الفلسفات التي يطلق عليها اسم المثالية مادامت غير ماركسية. فعداوته لكل فلسفة غير الفلسفة الماركسية جزء من المفاهيم التي سبق اعتناقه لها وجانب من جوانب التقويض لجذور اجتماعية يفترضها كأى افتراض مسلم به سلفاً. ولذلك يعد الرفض الماركسي للفلسفة نوعاً من الفلسفة الغيبية.

أما الناقد الوضعي فالأمر عنده يرتكن إلى ضرب من الوهم. أنه يتصور أن حلول كل المسائل قد توافرت له بعد أن استتب له الأداء اللغوي ولانت له وسائل التحليل للقضايا. وكم من وضع رأسه في الرمال استطاع الوضعي المنطقي أن يطيح بكل مسائل الوجود والعرفه والزمان والمكان والعلية. وتخلص بذلك من كل تاريخ الفلسفة ومن كل مشاكل الفلسفة وجلس في النهاية يتأمل الحصاد. فالوضعي المنطقي واهم لأنه لم يدرك إطلاقاً المؤديات الحقيقية الماثلة من جراء التقدم الحاصل بالفعل داخل حدود المعنويات. لا يتصور الوضعي المنطقي مجالاً هو هو عمل الفلسفة. يريد الوضعي المنطقي أن يرى حديداً يتحرك وطوباً يقع كيما يفتن إلى وجود المسائل الفلسفية. أما أن تقول له أن «أنا أفكر» أو «الكوجيتو» الفلسفي قد تغير من عصر لعصر فهذه مسائل لا يدركها ولا يفهمها ولا يريد أن ينصت لأي أقوال تتعلق بها.

وأخطر ما في عمل الوضعي المنطقي هو أنه يتمسك بموقفه في الكلام باسم المنطق. ويظن أن هذا يجيز له اقتطاع الكلمات والعبارات من أقوال الفلاسفة للتعريض بها. والغريب أولاً هو أننا لا نجد مثل هذا العداء السافر للفلسفة من قبل المناطقة الاصلاء الذين أوقفوا جهودهم وأبحاثهم على المنطق بالذات. كذلك لم تشهد الفلسفة الحديثة ظهور منطقي بالمعنى الصحيح من أصحاب هذه النزعة. أي أن الفلسفة المعاصرة لم تشهد لأحد من بين أصحاب هذه النزعة الوضعية المنطقية بأنه من خيرة رجال المنطق على الرغم من أنهم يعدون المنطق موضوع بحثهم الأوحد ومجال نظرهم الذي لا يتخطونه إلى سواه.

هذا من جهة النقد الخارج عن دائرة الفلسفة ذاتها. أما من جهة النقد الداخل في محيط دائرة الفكر الفلسفي ذاته فهو ليس في الواقع بالعمل اليسير. وتتطلب عملية الاجتياز الميتافيزيقي معاناة غير قليلة لموضوعات الفلسفة مع الحذر الشديد والدقة المتناهية في استخلاص النتائج. ذلك أننا إذا وصفنا الفكر الفلسفي في دفعته الأولى بأنه ميتافيزيقا فلسبب واحد وهو أنه اجتياز. والواقع أن نشأة الفكر مرتبطة بحدث هام وهو نقض عالم الظواهر الطبيعية وهدمه وتحول الحقيقة إلى ظاهر تختفي وراءه حقيقة أخرى من نسق مغاير ويجد الناس أنفسهم مدفوعين إلى البحث عنها واستخلاصها. فالدهشة الأولى هي السبب في تفتح بعد جديد وهو التعالي.

ومعنى ذلك أن مركز الاهتمام يبتعد قليلاً عن موضعه الأول ويتجه مع ما يستشعره دون ما يمسك فعلاً بتلابيبه. ويستعيد العالم نظامه من جديد من وجهة نظر أخرى تتقدم بها الفلسفة إلى نفسها كمهمة تتطلب الاكتشاف والتعبير. وهذه الحركة البسيطة يطلق عليها اسم الاجتياز، ويعد هذا الاجتياز أهم عامل في مساندة الميتافيزيقا. فمزد ولدت الميتافيزيقا في الغرب أصبحت لا تنفصل عن ديناميكية الفكر الذي يفصم عرى روابطه بإحدى الحقائق من أجل التوجه إلى حقيقة أخرى أكثر أهمية وأعمق أساساً. ويبدو هذا الاجتياز على صورة انفصال فكري وكدفة هابطة صاعدة متعالية.

وقد نمت هذه الديناميكية الفكرية في أوائل عهود الفلسفة اليونانية حول مشكلة الطبيعة. وليس ما يدعو للاستغراب إطلاقاً أن يكون الاجتياز والتخطي هو السبب الأول في وجود الميتافيزيقا. فقد ظهرت إحياءات أول الكلام المفهوم ضمناً كما يقول جان فال^(١) وراء التغيرات التي لا تنقطع في دنيا الطبيعة. وكما لا ينبغي أن ننسى مصدر الانبثاق الأصيل في عالم الفكر الفلسفي لا ينبغي من باب أولي أن ننسى ارتباط الاجتياز دائماً بعالم الحس في دنيا الطبيعة. وهكذا تظل الميتافيزيقا أكثر من رفض وتحليل وملاحظة لعالم الطبيعة. بل لا يطيب لها من ثم إلا أن تشارك مشاركة جادة في التصعيد إلى دنيا المعنويات والقيم والمفاهيم ابتداء من المحسوس والمعتاد.

٢ - التعبير الفلسفي:

ينبغي أن يمضي وقت طويل جداً قبل أن يسلس لنا الأسلوب الكتابي في مواد الفلسفة. ستمضي سنوات قبل أن يقوى المشتغلون بالفلسفة على أن يتناولوا المشاكل بالأسلوب الفاسفي، ستمضي أجيال قبل أن يعتاد القراء الاطلاع على كتابات الفلاسفة. وستمضي سنون طويلة قبل أن تستقر الكلمات

(١) جان فال: بحث في الميتافيزيقا ص ١٩٧.

المختلفة داخل إطارات الاستخدام الفلسفي السليم. ولا بد أن يقلق القراء إذا طلع عليهم أحد الكتاب بموضوع فلسفي لأن الكلمات لم تقو على تقبل القراء كل ما يدور بخلد الكتاب الشعراء والفلاسفة من معان. سيجيبنا أحد الناس قائلاً: ولكن العرب استطاعوا في العصور الوسطى أن يعبروا عن شتى المعاني والاستعمالات الفلسفية وغيرها في ألفاظ محددة.

ونجيب على ذلك بقولنا: نعم العرب استخدموا كلمات وفيرة للدلالة على أشياء كثيرة في عالم الحس ولم يعد مع ذلك استخدامها اليوم جائزاً. ولو كان الناس قد بلغوا في أيامنا هذه مرتبة الدقة القديمة في التصاق الكلمات بمسمياتها على نحو ما فعل العرب في حياتهم العادية لأمكنهم اليوم أن يستخدموا ألفاظ الفلسفة العربية القديمة لدلولاتها الفلسفية وأن يزيدوا عليها ما توافر لهم في الاستعمال الطارئ الحديث.

والمشكلة بعد ليست مشكلة إيجاد الألفاظ اللازمة من أجل الإشارة إلى مسمياتها في الواقع أو في الفكر. فهذه وحدها تحتاج إلى سنوات طوال من دراسة اللغة وألفاظها وتحديد معاني كلماتها وموازنة هذه المعاني في إشاراتها واستخدامها استخداماً صحيحاً من حيث دلالاتها. بل هذا شيء ضروري لازم في حياة اللغة بوصفها رموزاً تشير إلى محسوسات أو إلى معقولات. وهو ما لم نستكمله حتى اليوم ولم يتم لنا امتلاك ناصيته على نحو ما في حياتنا الفكرية البسيطة. فما بالك بالمشكلة الأخرى وهي الأهم والأعمق وهي التي تتطلب أن يكون تعبير المرء عن فيلسوف معين أو عن فلسفة بعينها صحيحاً متقارباً مع طبيعة العالم الذي يعيش فيه ذلك الفيلسوف أو فلسفته.

فالمسألة ليست مرتجلة بالصورة التي نتوهمها من جراء الاضطراب السائد عندنا. وهذا الاضطراب ناشئ عن أمرين: أولهما أننا نخجل عادة من استخدام اللغة استخداماً فلسفياً في كتاباتنا حين يتطلب الأمر ذلك ويستدعيه. نحن لا نجرؤ أن نكتب كتابة فلسفية خشية إثارة القيل والقال لدى الجمهور أو خشية الانخراط في سلك الكتاب الجادين الذين لا نحبههم ولا يألّفهم الجمهور العادي. إننا نريد عادة أن نكتب بالأسلوب البسيط جداً حتى نتفتح أمامنا مختلف المجالات وحتى نصبح في مستوى الأدب لا في مستوى الفلسفة ثم في مستوى الصحافة لا في مستوى التعبير الفلسفي الصحيح. وهذا من شأنه أن يجعل الكاتب أقرب إلى عدد أكبر من الناس وأحب لدى جهات منوعة مريحة.

وثانيهما أننا لم نبلغ في فهمنا وعلمنا بمسائل الفلسفة تلك الدرجة التي تسمح لنا بأن تجري الألفاظ داخل كلامنا على نحو علمي دقيق. فالمشتغلون بالفلسفة لا يستطيعون حتى اليوم أن يكتبوا بلغة فلسفية دقيقة، ولم يبذلوا للفلسفة ما تستلزمه من الجهد والوقت والفحص والأناة. فهم يكتبون عن الفلسفة كما تستلزم موضوعات الصحافة والخطابة لا موضوعات الكتابة الفلسفية. ومن هنا يبلغ الباحث منهم ما يبلغه من المكانة والوظيفة والمرتبة العلمية، ويخطئ أخطاء لا تجوز في حساب الاطلاع الفلسفي العادي فضلاً على البحث المختص العميق.

ولاشك أن نصف مهنة الفلسفة ينحصر في استكمال القدرة على التأليف والتعبير الفلسفيين. وينحصر نصفها الآخر في الإلمام إلماماً تفصيلياً دقيقاً بكتاباتهما وتواريخها ومذاهبها ورجالها. ويظل الفلاسفة

يكتبون دوماً في موضوعاتها وأشخاصها ومذاهبها. فليست كل كتابة من الفلسفة وإن عبر صاحبها عن موضوعات تتصل بالفلسفة أو عن مشاكل من صميم الفلسفة. ولذلك فإن أهم فرع من فروع الفلسفة هو تاريخ الفلسفة. يجب أن نحفظ عقل طالب الفلسفة منقوعاً في مصطلحات الفلاسفة وتعبيراتهم أمداً يتناسب مع ضرورة تشرب الأساليب الفلسفية وطرائق التعبير في شتى المذاهب.

وإذا شئنا أن نخلق جيلاً من الكتاب والباحثين في حقل الفلسفة وجب علينا أن نخص جهداً كبيراً لتعريف الناشئين بطرائق التعبير الخاصة بكل فلسفة وبكل فيلسوف. فلا ينبغي أن نتحدث عن أفلاطون كما نتحدث عن شوبنهاور. ولا يجب أن نتكلم عن وضعية أوجست كونت أو تين بنفس اللغة التي تستعملها عندما تتصدى للكتابة عن الوضعية المنطقية المحدثه. ولا يصح أن يقال عن التفسير الظاهري أنه تفسير مثالي أو تفسير واقعي أو تفسير نفسي ولا يصح أن تلقى الكلمات على إطلاقها. وقد تكون المذاهب متقاربة ومع ذلك يخطئك التوفيق في التعبير على نحو صحيح عن فكرتين من مذهبين شديدي التقارب أو الشبه. فلو قلت مثلاً أن اتجاه الفلسفات الظاهري واقعي كنت مخطئاً أشد الخطأ، ولو قلت أن الشعور مصدر الاعتبارات الفلسفية عند برجسون وعند هوسرل كنت مخطئاً أيضاً لضرورة تحديد الاستخدام الذي يخص به كل من الرجلين طبيعة الشعور. وإذا اختلط عليك معنى الشعور بالاستخدام الفلسفي والشعور بالاستخدام اللغوي العادي أو الأدبي كنت قد قطعت أشواطاً داخل مناطق الخطأ. وإذا قلت أن الظاهرية تعني بالظاهر دون الباطن كنت كذلك مخطئاً لأن الظاهرية بدأت باقتلاع جذور الاختلاف بين الظاهر والباطن.

لهذا نقول أن المشكلة الأولى هي مشكلة الكتابة الفلسفية ذاتها. وأن المشكلة الثانية هي مشكلة تناول المشكلات الخاصة داخل نطاق الفلسفة بلغات تتناسب مع أصولها ومع طبيعتها. ومجال ضرب الأمثال كثير في الكتابات المنتشرة هذه الأيام. ونحن ندعو هنا إلى إعادة النظر في مناهج دراسة الفلسفة بالجامعات مع محاولة جعل الفلسفة مادة مستقلة عن الدعوات الإصلاحية. لاشك أن مهام الفلسفة الجلييلة تدعوها أحياناً إلى التدخل في مجالات لا تنتمي إليها مباشرة. ولا شك أن الفلسفة مطالبة ببعث الاستقرار داخل أسوار الفلسفة ذاتها أولاً. فالمهام الجلييلة التي تنسب إلى الفلسفة إنما تأتي في الدرجة الثانية بعد أن تكون قد استوفت احتياجاتها من العناصر والأسس والمقومات الأصلية.

أن أسوأ دعوة تتناولها أقلام الكتاب المشتغلين بالفلسفة هذه الأيام هي محاولة جعل الفلسفة موضوعاً يشارك فيه القراء جميعاً مشاركة عادية. فهذا فضلاً عما فيه من ارهاق للطرفين أعني لمجموع القراء وللـفلسفة يعرض الثقافة ذاتها للخطر نتيجة عدم ارتكانها ارتكناً حقيقياً إلى مفهومات عقلية عالية. ليست الفلسفة الأصلية عرضاً عادياً في حياة الناس وإنما تعتمد كل جوانب الحياة اعتماداً جوهرياً على وجود طاقة ذهنية وآفاق عقلية راسخة في زوايا المجتمع. لاشك أن الجمهور العادي لا يستفيد استفادة مباشرة من كل ما يتوفر داخل أروقة الحياة الاجتماعية من معارف وفنون وصناعات وفلسفات. فكلنا قد سمع عن وجود الطائرات التي تفوق سرعة الصوت ولكن لم يركبها من بيننا سوى أفراد معدودين، وقد تكون الصواريخ ملكاً للدولة وأفراد الشعب ولا يركبها رغم ذلك سوى آحاد. كذلك سمعنا جميعاً عن آفاق جديدة في التصوير والموسيقى ولم يتذوقها سوى عدد من أبناء الشعب. والفلسفة أيضاً لا يلم بها ويوقف

جهده عليها سوى نفر من المتخصصين الدائبين على استخراج مكنوناتها وتعميق جذورها. ومع ذلك فوجود كل هذه العناصر التكوينية بصورها الشامخة في زوايا الحياة الاجتماعية من شأنه أن يبعث إحساساً بالطمأنينة لدى الناس. ويشعر ذلك أفراد المجتمع بوجود مساند ومؤيدات روحية وعقلية لمفاهيم الحياة العادية البسيطة عند اللزوم. بل تظل هذه الأجهزة الكبيرة بمثابة المنابع التي تزود مجالات الحياة العادية بما تصهره وتذيبه في أرجائها من التعاليم والبيانات.

وكان من الممكن أن تبقى الفلسفة منحصرة في هذه الأبواب تؤدي وظيفتها من وراء حجاب. وهي وظيفة محسوسة معلومة وإن لم تكن واضحة ملموسة على نحو مباشر. ولولا كونها ذات أثر كبير حاد من حيث لا ندري في أغلب الأحيان لما اهتمت الفلسفات الكالحة ذات الطابع العملي بأن تهدم أصولها وأبنيتها. لو كانت الفلسفة من البساطة في تأثيرها الاجتماعي والروحي لما خصها أصحاب الفلسفات المجهزة بوسائل التحقيق العملي أن تسقط هذا العلم من مكانته العالية المتينة وأن ترميه بشتى الأوصاف وشتى النعوت التي تشوه معاله وتفسد صناعته على أهله ومحبيه.

نعم.. لو لم تكن الفلسفة ذات تأثير فعلي ولو لم يطلب إليها أن تكون ذات تأثير فعلي لما كانت موضع غيرة واهتمام الذين يقولون بانهمزامها وضياعها. لو لم تكن الفلسفة ذات أثر بعيد الغور في عقول الناس وأفهامهم كقوة روحية مؤازرة لما عنى بهدمها أصحاب الدعوات السياسية أو أصحاب النشاط الحاد من أجل احتساب الفلسفة لوضعهم الخاص. بل وأقولها بمنتهى الوضوح والصراحة أن كل الفاشلين في دراسة الفلسفة ذاتها وفي الإقبال على جوهرها وفي الإحساس بمهامها الحقيقية هم الذين ينضمون للفرق المعادية للفلسفة ويمضون تحت لواء الكراهية والمقت لطبيعة الفلسفة.

ولا ينشأ الفشل الفلسفي من مجرد القصور عن استيعاب موضوعاتها وموادها ومن العجز عن مشاركة الفلاسفة الحقيقيين تجاربهم الفلسفية الجادة أو من محاولة تسخير الفلسفة للدعوات والاتجاهات المفيدة النافعة من كل الوجوه الشخصية... لا ينشأ الفشل الفلسفي عن ذلك كله فقط. إنما ينشأ الفشل الفلسفي خاصة من أن المشتغلين بها لا يستطيعون مهما أَلَوْا بمعارفها وأصولها أن يصلوا إلى مرتبة التعبير الدقيق عن موضوعاتها. فتتداخل الكلمات تداخلاً خاطئاً في أساليبهم وكتاباتهم عن مواد الفلسفة وتجري الألفاظ على أقلامهم بصورة مخزية معيبة.

ويأتي ذلك كله من سبب واحد وهو أننا لا نغير مشكلة التعبير الفلسفي كل ما يليق بها من مكانة. ولو ظفرنا بمجموعة من الباحثين الذين يكتبون في موضوعات الفلسفة عن دراية حقيقية بمؤديات الألفاظ ودلالاتها وعن إيمان حقيقي بالعلم الذي يشتغلون به لوصلنا إلى المرتبة الثالثة بنا. لا بد أن نعنى بطرائق التعبير الفلسفي حتى تتوافر لدينا مجموعة من الكتاب الذين يضعون الألفاظ في مواضعها ويعرفون لها دلالاتها حتى يتمكن من خلق جو من التآلف بين الكتاب والجمهور شيئاً فشيئاً عن طريق الكلمات. ونستطيع كذلك بالتالي أن نرفع حقاً من وسائل التفكير وأن نرفع بالتالي من التفكير ذاته. إذ أنه لا فكر بغير كلمات ولا كلمات من غير مسميات.

ب - خاتمة كتاب:

الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة

١ - لماذا نحن فلاسفة؟

لماذا يقبل عدد كبير من أبناء العروبة ومن أبناء الدول الغربية والشرقية في كل عام على دراسة الفلسفة في الجامعات؟ ولماذا يقبلون على دراستها في الكتب الوفيرة التي تصدرها المطابع باللغات المختلفة؟ إن الكثير من الناس ليتعجبون حينما يعرفون أن الفلسفة مازالت تستهوي عدداً وفيراً من الشباب. وأنهم يقبلون عليها من تلقاء أنفسهم ولا مشجع لهم على ذلك سوى ميولهم ورغبتهم الخاصة. بل أن الجماهير لتعجب أحياناً من أن قوماً من ذوي المكانة يحرصون على أن يجمعوا حولهم الشبان من الذين درسوا الفلسفة. ويجدون لذة ومتعة من متابعة أفكار الفلاسفة بشكل أو بآخر حتى يكونوا ملمين بكل ما يظهر في العالم من التيارات والمذاهب. ولكن هذه الجماهير نفسها يزيد مقدار تعجبها حين تجد أن كلمة الفلسفة تندس في جميع الأوساط وأن الكتاب يستخدمون هذه الكلمة في كل حين حتى عندما يكون الموضوع سياسياً أو اقتصادياً. ويندر من بين الكتاب من لا يستخدم كلمة الفلسفة حين يواجه الموضوعات الفكرية والفنية والأدبية البسيطة ولا تمر مناسبة من المناسبات دون أن يجد نفسه مضطراً إلى توضيح ألفاظه باستخدام كلمة الفلسفة.

ويتساءل الناس: ما هذه الفلسفة التي لا يخلو منها مجال من مجالات الفكر مثل الملح الذي لا يخلو منه طعام؟.

وكلمة فيلسوف في الأصل اليوناني معناها محب الحكمة. ويقال أن العقل وجد لأول مرة على أرض اليونان الأقدمين حينما استخدموا العبارات المنطقية. ولا نريد أن ننخدع في ضخامة كلمة العقل التي وردت هنا. إن معناها بسيط وهو قدرة الفكر البشري على استنتاج النهايات من المقدمات وبناء العمليات الفكرية بعضها فوق بعض. فنحن نعثر على العقل كلما وجدنا الناس يعطون أسباباً لأرائهم وبراهين على صحة هذه الآراء. لذلك قال هيدجر بل الفلسفة حكمة الحب.

وقد ظهرت هذه العادة العقلية عند اليونان الأقدمين في القرن الخامس قبل الميلاد. وتعارف العلماء على اعتبار هذه المرحلة أولى مراحل الفلسفة بمعناها الحقيقي ومنذ ذلك الحين إلى اليوم لم تخل أرض من رجال الفلسفة ولم تمر فترة من الفترات خالية من أحد الأسماء اللامعة في هذا الميدان.

وأخذت هذه الظاهرة البسيطة - ظاهرة استخدام الفكر المبني على المنطق - أشكالاً متعددة لدى الشعوب والأمم المختلفة وأصبحت ندرس تاريخ الفلسفة فنجده يضم مذاهب عدة وحركات فكرية لا حصر

لها. فهناك مذاهب مادية تعتبر الحياة الحسية أساساً لكل تفكير وأخرى مثالية ترى العلاقة بين العقل البشري والواقع أصلاً لكل نظرة تحليلية يراد بها تفسير الموجودات.

وهناك مذاهب عقلية وأخرى روحية. هذه تحاول أن تخضع كل شيء لمقاييس العقل الجافة ولا تحاول التغاضي عن مقتضيات عالم الفكر الخالص وتلك تتمثل الحياة في أسلوب صوفي وتتعلق بالروح والوجدان وتتغاضى عما لا يصدر عن الضمير والذات. أما المذاهب الوجودية فترى أنه لا يمكن تفسير أي ظاهرة طبيعية بغير الاعتماد على الوجود نفسه بوصفه أول مظهر من مظاهر الحياة على الأرض والفلسفة الظاهرية تستمد كل عالمها الفكري من المنهج الوصفي الخالص الذي يعتمد عليه الفكر عند مواجهة العالم الخارجي. فاللقاء بين الفكر وبين الواقع هو لقاء طبيعي أولي سابق على كل خطرة من خطرات العقل.

وابتداء من هذه التقسيمات الأولية تتوزع الفلسفة إلى اتجاهات عدة وحركات كثيرة في أسلوب مباشر أو غير مباشر. ولو حاولت اليوم أن تقوم بعمل قاموس يضم أسماء جميع الفلاسفة لوجدت أسماء كل من سقراط وأرسطو وأفلاطون إلى جانب أسماء كل من كارل ماركس ولينين ستجد أسماء كل من كانط وهيجل وديكارت كما ستجد أسماء سارتر وميرلو وبنتي وآير وجيلبرت رابل.

وقد انفصلت الفلسفة عن علوم الاجتماع والأخلاق والنفس والجمال والسياسة ولكن أين هو الرجل الذي ينتمي إلى إحدى هذه المجالات العلمية والذي ينسى تسجيل كلمة الفلسفة في مقال من مقالاته أو بحث من بحوثه؟ وعلى الرغم من أن الفلسفة قد فصلوها فصلاً من كل هذه المجالات فهي لا تزال تضم الرجال المتخصصين والشباب المتفرغ.

بل يمكن القول بأن كل هذه المجالات العلمية لا تزال تتمتع برعاية الفلسفة والفلاسفة لها على الرغم من القطيعة التي صارت تفصل أبحاث الفلسفة عن أبحاث علوم الاجتماع والأخلاق والنفس والجمال والسياسة. فالفلسفة هي المقياس الحقيقي لقدار العمق الذي يتمتع به بحث من البحوث. ولا أقول أن الفلسفة تزاخم كل هذه الأبواب العلمية الخالصة ولكنها تتشكل بصور مختلفة وأوضاع متغيرة حتى تصبح يوماً ثالثاً أصلاً من أصول القواعد والمناهج التي نتوصل بها إلى الحقيقة. وهي قبل هذا كله أو بعد كله قمة الفكر البشري في ميدان الفن والنقد الأدبي وتعتبر الغاية القصوى التي ترنو إليها الأوضاع العامة في التصوير والتلوين والنحت وفي الخلق الشعري الخالص.

فلماذا اتجه الفلاسفة إلى علوم الفلسفة يدرسونها ويتخصصون فيها ويوقفون جهودهم ونشاطهم على ازدهارها وتطورها وخصوصيتها؟

لماذا يترك الفلاسفة كافة المجالات ويصمدون إلى النهاية في هذا الميدان بالذات؟

يبدو لأول وهلة أن الفلسفة هي غاية الحكمة وقصد كل باحث يريد أن يصل إلى مرتبة الحكيم الذي يتصرف في جميع أموره بمنتهى العقل والاعتزان. الفلسفة تعطي شعوراً إلى الناس بأن من يشتغل بها يجمع في دفتيه بين الثقة والمهارة وأنه يستخدم أسلوباً رصيناً هادئاً وطريقة معقولة في حل المشاكل وعلاج الأمور التي تعرض له في حياته. فالفلسفة بهذا المعنى هي سبيل الهداية والرشاد وهي لا تكف عن تزويد أصحابها بنتائج العقل وحصيلة الفكر حتى يستوعب الفيلسوف حقائق الحياة بالأسلوب الذي

يضمن له الإمام بمقاييس الشئون الدنيوية وأسبابها وعللها وكيفية التصرف في كل ما يطرأ أمام عيني المرء من الأفعال.

لهذا تستهوي الفلسفة الناس بما لها من صفة مميزة عن كافة العلوم الأخرى ومهما قام المرء بدراسة أبواب المعرفة وفروع العلم المختلفة وأصول الكيمياء ومبادئ الرياضيات فإنه لن يصل إلى مستويات الحكمة التي يمثّلها الناس في عالم الفلسفة. ولا يضيف علم من العلوم على صاحبه من الفضيلة ما تضيفه الفلسفة على رجالها والمشتغلين بها. وكثيراً ما يصبح الإنسان محتاجاً إلى ما يبعث في نفسه الثقة والطمأنينة وما يشيع في خاطره الإيمان بالحياة. عندما يصل الإنسان إلى مرحلة الشك في الموجودات التي تحيط به وتنعدم الثقة في نفسه بالوقائع التي تمر بحياة الأفراد والجماعات تستطيع الفلسفة أن تهيه الطمأنينة وأن يزيل ما يعلق بنفسه من آثار مظاهر العيش فالفلسفة سبيل إلى شيوع الطمأنينة في النفس إلى جانب ما تقدمه لدارسيها من ألوان العلم والمعرفة. وبذلك يصبح الفيلسوف مثلاً أعلى في الاتزان والروية إزاء أحداث الحياة.

ولكن هذا السبب الذي كان يدفع بالفلسفة إلى الانتعاش والازدهار ويجعلها تستحوذ على أكبر عدد ممكن من الباحثين والدارسين قد اختفى. لقد صارت الفلسفة مجالاً للخيرين كما هي مجال للشيرين من الناس وأخذت بعض المذاهب الحديثة والمعاصرة تركز المغامرة والنزق. وفقد الفيلسوف بذلك صفة الحكيم الذي كانت تفيض بذكر فضائله الأقلام والمحابر وغداً رجلاً يتجاوب مع الحياة ويعرض نفسه لخاوفها وأفراحها على السواء.

وقد يسوق العارفون سبباً آخر لإقبال الشبيبة على ميادين الفلسفة وهو الفضول والرغبة في المعرفة. فالفلسفة من هذه الناحية ترضى في الشباب الرغبة في الإنعام بأكبر قدر ممكن من المعارف عن الحياة والوجود وتشجع تطلعاتهم إلى الوقوف على ما يجري في كل ميادين العلم من الأحداث والتطورات. كما أن الفلسفة تطرق أبواباً تقف عندها بقية العلوم مكتوفة الأيدي ولا تسنح الفرصة كاملة إلا لرهبان الفكر من رجال الفلسفة الذين يزودوا بكل ما يلزم من الأسلحة واستعدوا للنقاش والجدال في كل الأبواب. فشباب الفلسفة شباب فضولي بكل معاني الكلمة يود معرفة أوسع من النطاق العادي الذي يحيط بنا في حياتنا اليومية ويرغب في النفاذ إلى مستويات لا تصل إليها المعارف الأخرى ويجب ألا يقف عند حدود المحسوسات التي يراها من حوله، ثم أنه قبل هذا كله أو بعد هذا كله يرجو أن يجد في الفلسفة رداً على الأسئلة التي طالما تثور في داخلية نفسه عن هذا الكون ومبدعه وأبعاده. وهو لا يجد مبرراً للكف عن التفكير عند حدود معينة يرسمها العرف أو تتلقاها بحكم الأخطار التي تحيط عادة بمثل هذه الاستفسارات.

يمكن أن يقال إذن: إن بعض الشباب يتصف بهذه الرغبة الملحة في داخلية نفسه ويميل إلى عدم التوقف عند مدى معين من التفكير ويتطلع إلى المضي إلى أقصى آفاق المعرفة.

ولكن هذا السبب نفسه قد اختفى اليوم اختفاء تاماً من ميدان الفلسفة. وأصبحت الفلسفة خالية من كل الصفات التي تشبع رغبات الفضوليين من الناس وأوشكت أن تكون تخصصاً محدوداً لا يتعدى فروع بحثه. ذلك أن فلاسفة اليوم قد اختلفوا اختلافاً شديداً حول مهمة الفلسفة الحقيقية وصار من بين

مهامهم الكبرى أن يتنازعو حول مفهوم الفلسفة، أنهم لا يكفون عن النقاش والجدل عما إذا كان للفلسفة أن تشغل بهذه الموضوعات إلى جانب موضوعاتها الأصلية. أو بمعنى أصح أنهم غير متفقين إطلاقاً بشأن المهمة التي خلقت الفلسفة من أجلها. والسؤال الأول الذي يرد على ألسنتهم وأقلامهم هو ما إذا كان للفلسفة أن تشغل أبنائها بكل هذه الأبواب التي خلقتها رغباتهم وميولهم المعرفية البحتة. وراح الفلاسفة يتقاتلون قتالاً عنيفاً وهم يحاولون تحديد مهمة الفلسفة حتى لا تشغل نفسها إلا بما يقرونه.

ولقد ظهر النفعيون الذين حكموا بأن الفلسفة مرتبطة مباشرة بالمنفعة التي تعود على المرء من ورائها. فليس المطلوب من الناس أن يدرسوا كل العلوم ويفحصوا جميع المعارف وإنما عليهم أن يوقفوا جهودهم على ما يعود عليهم بالنفع المباشر. وعلى الفيلسوف أن يتقيد فقط بما يجد من وراء معرفته من لذة أو متعة.

كذلك ظهر من الفلاسفة المحدثين من يخرج الفلسفة من مناهج المعرفة ولا ينظر إليها إطلاقاً بوصفها سبيلاً إلى زيادة معلومات الإنسان عن حقائق الوجود. فالأسلوب الفلسفي لا يصلح وسيلة لالتقاط المعارف وهو أسلوب عتيق بال في نظر البعض ولا يصح الاعتماد عليه في إدراك المشاكل التي تحيط بنا ولم يعد من الممكن اكتساب الأصول الثابتة للمعرفة عن طريقه. وقد ظهرت آثار النظرات العلمية الخالصة على فلسفة «كانط» حينما اعتقد أن التقدم الذي أحرزته العلوم الاستقرائية في عصره يعتبر دليلاً على صدق النهج الاستقرائي وأن الميتافيزيقيا تمر بفضيحة ضخمة لأنها لا تملك مثل هذه المناهج المستحدثة.

وحاول كل من برادلي وبوزانكي في انجلترا أن ينقذا الميتافيزيقيا من هذه الفضيحة عندما استبعد كل منهما أساليب المنطق الصوري وجعلوا المنطق الجديد مقترناً بالحقيقة. فهما لا يسمحان بانفصال المنطق عن عالم الواقع ويريان أن المنطق يلبس جسم عالم الواقع لحماً ودماً. فجاءت سوزان استينج وأعطتهم اسم المناطقة الميتافيزيقيين ووصفتهم بأنهم كرسوا جهودهم لبحث العلاقة بين العقل الذي يعرف وبين الموضوعات التي تتعلق بها المعرفة.

وجاءت الفلسفة الوضعية المعاصرة فأعفت الفلسفة من جميع المهام وقالت ان مهمة الفلسفة الأولى والأخيرة هي دراسة الكلمات ومعرفه دلالاتها والنظر فيما إذا كانت الألفاظ تؤدي المعاني المطلوبة على وجه سليم. فالفلسفة على هذا الوجه لا تسوق إلى أية معرفة ولا تبحث عن المعلومات وإنما تنظر فيما إذا كانت العبارات تؤدي معانيها وتحدد دلالاتها بطريقة صحيحة. ومن هنا انصببت الفلسفة على دراسة الجمل التي تتركب منها الأساليب لتزويدها بالوسائل التي تضمن سلامة الأداء اللفظي لبعض المعاني المطلوبة.

من هذا كله نرى ان الأسباب التي كانت تؤدي إلى الرغبة في دراسة الفلسفة والتمسك بها قد اختفت نتيجة للثورات الفكرية التي أخذت تتتابع في ميدان الفلسفة. لقد أصبح الاتجاه إلى الفلسفة بغير مبرر وصار اتجاهنا إلى دراسة الفلسفة والاستمساك بها محتاجاً إلى تفسيرات أخرى سوى التي تقدم ذكرها. ولا ينبغي الاستخفاف بشأن الثورات الفلسفية في بلاد عدة. ومدارس الوجودية التي تخطت الحدود الفرنسية والألمانية صارت موجودة في كثير من الدول. وكذلك مدارس المنطقية الوضعية والتحليل المنطقي

فقد ظهرت في النمسا وإنجلترا وأمريكا واتسع المجال أمام البراجماتزم أو النفعية فصار لها أنصار داخل إنجلترا وفي بلاد العالم أجمع.

وهذا كله يكون خطراً حقيقياً على الفلسفة كما يبدو لأول وهلة. ولكن الواقع بخلاف ذلك وكلما تنوعت الفلسفة وتفتحت أبوابها على عناصر جديدة ازداد عدد المقبلين عليها والحافلين بها. وهذا يؤكد أن الاشتغال بالفلسفة يشبه المصير بالنسبة إلى حياة الأفراد فرجال الفلسفة لا ينظرون إلى الفلسفة نظرتهم إلى حرفة يقومون بها وإنما إلى حياة يعيشونها. وهم لا يرون فضيحة في أن تعجز الفلسفة عن مشابهة العلوم الوضعية وإنما يرون الفلسفة لا تخطئ إذا استجابت للثمرات الطبيعية التي تنشأ في فروعها المختلفة وأنها حين تستمسك بماضيها وتاريخها ومذاهبها ومناهجها فإنها تحتفظ لنفسها بشخصيتها المستقلة عن كافة العلوم.

وهذه الشخصية أو الكيان الخاص بالفلسفة تجعلها تبعث الحياة في نفوس المقبلين عليها وتدفعهم إلى اتخاذ الخطوات اللازمة للانتماء إلى إحدى الفئات. فالاشتغال بالفلسفة لا يحق له أن يبقى في موقف المحايد إزاء كل ما يجري حوله. إنه مرتبط بالتفسيرات التي تعطيها الفلسفة وعليه إن يتقدم بحلوله وأفكاره في كل ما يظهر من المشكلات. وليس له أن يظل مكتوف الأيدي إزاء الأحداث التي تدور في عالم الواقع أو في عالم الفكر. إنه يشارك في كل ما يستطيع المشاركة فيه ويسهم في إعداد الموضوعات مستغلاً حريته أكبر استغلال ويندر من الفلاسفة من لا يستخدم حريته أعمق استخدام في شتى الأمور التي تقع في نطاق مشاهداته. فهو يؤمن بالحرية إيماناً عميقاً ولا يرى في العالم ازدواجاً بين الظاهر والباطن. لقد أصبحت الحياة بما فيها وحدة لا تقبل الانقسام وإذا كانت الحرية من عالم العقل أو من عالم الواقع فهو يشعر بها في قرارة نفسه ولا حاجة به إلى العودة إلى المثالية القديمة من أجل تطبيق مبادئ الحرية.

وهذه الحرية هي التي أظهرت الفوارق الكبيرة بين المذاهب الفلسفية المختلفة. ومن هنا نجد أن شباب الفلسفة يقبل على دراستها وهو مؤمن أكبر الإيمان بأنه لن يجد ميداناً آخر للمعرفة يستطيع أن يستفيد فيه من حريته كما هو الأمر في ميدان الفلسفة. فهو أولاً لن يظل أعزل إزاء المشاكل الخطيرة التي تسوقها إليه الفلسفة وعليه أن يقرر بأسرع ما يمكن إلى أي المدارس ينتمي. وهو ثانياً مضطراً إلى الاستفادة من هذه الهبة الطبيعية التي تزفها إليه الفلسفة وهي الحرية.

لهذا ظلت الفلسفة منقسمة إلى مذاهب وفئات ولهذا أيضاً أقبلنا على الفلسفة وأصبحنا من رجالها وكهنتها. لم نتركها على الرغم من الأزمات التي مرت بالفكر العربي المعاصر ولم نجاهد طويلاً من أجل استيفاء كل مستلزماتها لتظل أعلى من المناهج والتقسيمات. إننا نلمس فيها حرارة الفكر وقداصة الرأي ونشعر بأنها أرفع من العداوة والبغضاء. والعصر الذي نعيش فيه أصبح يتطلب جيشاً كبيراً من الفلاسفة لينفض عن جبين العالم آثار الأحداث التي تلم به وليزرع في قلوب الناس عناصر المحبة والتعاون وليجعل من الحياة بهجة للمكافحين من أجل الإنسان في حاضره ومستقبله.

٢ - محاولات لا تنقصها الشجاعة.

بلغت العشرين من عمري وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الآداب وكنت آنئذ لا أزال متحمساً للميتافيزيقيا بوصفها فرع الفلسفة الوحيد الذي لا تستطيع التخلي عنه. ولم يكن الأمر واضحاً وضوحاً

كافياً في أذهان الطلاب في ذلك الوقت ولكننا كنا نشهد من حولنا عمليات تشبه الصراع حول مشكلات الفلسفة الرئيسية كنظرية الوجود على نحو ما أبرزها كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي عن الزمان الوجودي، ونظرية الجمال كما ظهرت في كتاب هذه الشجرة للأستاذ العقاد، ونظريات الأسس الميتافيزيقية كما جاءت في كتاب الدكتور عثمان أمين عن ديكرت.

الحق يقال أننا لم يكن يخطر ببالنا في تلك الآونة أننا سنواجه موقف وضعي جديد مثل الدكتور زكي نجيب محمود. وكان قد وصل من لندن حديثاً بعد أن انتهى من إعداد رسالته للدكتوراه ودخل إلينا في قاعات الدرس والمحاضرة وكأنه يعلم مقدماً أن حماسنا للميتافيزيقا يشبه الحماس الثوري للمعارف الجديدة وفوجئنا في قسم الفلسفة بعدو حاد الطبع لاذع النقد يوجه هجومه إلى فروع الميتافيزيقا في غير قليل من السخرية والاتهام.

والواقع أن تيار الوضعية التحليلية وهي فلسفة موروجنشتين وآير لم يكن ذا ممثلين معروفين لدينا وكان طلاب الفلسفة أكثر تأثراً بالدرسة الألمانية والدرسة الفرنسية. وجاء إلينا الدكتور زكي نجيب محمود مزوداً بقشور الفلسفة الجديدة وحمل على تيارات الميتافيزيقا حملات قوية منظمة جعلتنا ندهش من علاقتنا بالفلسفة التي قيدنا أسماءنا لدراساتها!

وقد استطاع الدكتور زكي نجيب محمود أن يقتلع منا الإعجاب والدهشة ولكنه لم يستطع أن يبعدنا عن تيار الميتافيزيقا. فالوضعية التحليلية وصلت إلى ميدان الفكر قبل مجيء الدكتور زكي نجيب محمود بسنوات عدة على يد أحد أقطابها الإنجليز الأصلاء^(١) وهو جون ويزدم. فقد كان هذا الفيلسوف مدرساً للفلسفة بجامعة إسكندرية في فترة الحرب العالمية الثانية. وحاول هذا الرجل التبشير بسقوط الميتافيزيقا كما أن هذه المدرسة حاولت أن تواصل أعمال جون استيوارت مل وهيوم ولوك وأرادت أن تخلق اتجاهاً للفلسفة يخالف الاتجاه الذي شقه كانط وديكرت ووجدت في شخصية براتراند رسل القوية أكبر مشجع للاستمرار في التيار الوضعي المنطقي. على الرغم من ذلك كله فشلت في أن تنحرف بالفلسفة إلى المجالات التي زكيتها ولم تستطع الوقوف أمام منابع الفكر الحقيقية وأصول الفلسفات الجادة.

ذلك أن القدر قد أضفى على الفلسفة في ألمانيا بثلاثة أسماء من عمالقة الفكر هم هيدجر وهوسرل وباسبرز كما أضفى عليها بثلاثة مثلهم في فرنسا هم جاستون باشلار وجان فال وموريس ميرلوبونتي فأنعشوا تيار الميتافيزيقا من جديد وأعادوا الفلسفة إلى حظيرتها. بل يمكن القول بأن الفلسفة كانت قد فقدت كل صفاتها العلمية في مستهل هذا القرن وفقدت كل قيمة حقيقية حتى جاء هؤلاء الفلاسفة وأعادوا إليها كل قيمتها التي كانت قد ضاعت على أيدي الوضعيين والماديين والحسيين.

فالفلسفة كانت قد تعرضت لحملات قاسية عنيفة من أصحاب المذاهب المادية والمذاهب الحسية حتى رفعوا عنها صفة العلم الجاد إلى أن بزغت في سماء الفكر فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية فاستعادت الميتافيزيقا وضعها الصحيح بين علوم العصر الحاضر وأمكن مواصلة الاتجاهات الفكرية

(١) جون أولتون ويزدم: التحول الفلسفي — دار المعارف بمصر.

والمنطقية بصورة أقوى مما كانت عليه من قبل ولم يعد أحد يخجل من الاشتغال بالميتافيزيقا أمام أصحاب المذاهب الوضعية.

ونحن هنا في مصر قد سعدنا منذ زمن بظهور محاولات جريئة في ميادين المعرفة كافة وشهدنا مذاهب الوجودية والوضعية والظاهرية وهي تنمو على أقلام كتابنا وتجد المتحمسين لها في الأوساط الجامعية وغيرها. والواقع أن علماءنا أصبحوا من كبار المشايخين لهذه المذاهب وصاروا يمثلونها تمثيلاً صادقاً حتى وجدت أبحاثهم مجالها الفسيح بالمجلات والدوريات الأجنبية. وإذا كانت هذه المناهج المختلفة تخلق عندنا نزعات وتيارات متطاحنة فإننا لم نعد نخشى التنافس من أجل استيعاب هذه العلوم ولم نعد نخاف من المناقشات حول العبارات والمصطلحات والنصوص التي تؤكد أن أرضنا الفكرية قد صارت من الخصوبة بحيث صار في إمكانها تلقي كل المذاهب الفكرية وجميع أبواب الفن والثقافة.

وقد كان لكل هذه الأفكار والمناهج الأوروبية صداها السريع عندنا في قاعات الدروس والمحاضرة وفي ندواتنا الثقافية التي تضم المفكرين والأدباء. ولم يتمكن الدكتور زكي نجيب محمود على الرغم من خفة دمه وصحافية منهجه أن يجعل من فلسفتنا كلها تياراً وضعياً تحليلياً. وقد جمع حوله فئة كبيرة من عشاق الوضعية المنطقية ولكن الجو العام يميل خاصة نحو فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية التي تعتبر تيارات فكرية حقيقية وتنبع من صميم الكيان الفلسفي وتعتبر من الاتجاهات العريضة التي أعادت إلى الفلسفة قيمتها العلمية.

إننا نفخر اليوم ولا شك بأننا في ظروف سنوات قليلة استطعنا أن نلتقط بذور المذاهب الغربية في الفكر والأدب والفن حتى أصبحنا مركزاً ثقافياً وروحياً عالمياً نشارك بأقلامنا وعقولنا وفنوننا في النقطة العامة التي شملت الفكر المعاصر ولا شك أن الصراع الذي نشهده اليوم حول قيمة هذه المذاهب والخلافات التي تظهر من آن لآخر حول حقيقة هذه المذاهب هي الأصول التي ستؤدي إلى تقويم نهضتنا وتغذيتها بأرفع الأفكار والفلسفات.

٣ - هل يمكن أن تقوم فلسفة مصرية؟

هذا سؤال شغلنا طويلاً وشغل عدداً من المفكرين الشباب الذين تطلعوا إلى خلق اتجاهات فلسفية تنبض بدقات قلوبنا وتتعاطف مع أوضاعنا وأفهامنا. كلنا يود أن يرى منابع الفكر عندنا وهي تنبثق بفلسفات عريقة أصيلة تدل على روحنا وتفصح عن طبيعة بلادنا. وليس أحب إلينا من أن نرى الفكر العربي المعاصر يستكمل أدواته ويستثمر قواه لكي يخلق على ضفتي النيل معالم الثقافة الجديدة بنا ولكي ينشئ فلسفة حقيقية تعبر عن كيانه وروحه.

ولا شك أن ذلك يستلزم منا المأماً كافياً بالعلوم الفلسفية. لا بد من الوقوف على التيارات الجديدة في ميادين الفكر عامة. ومن الضروري في الوقت نفسه أن نتعرف على حقيقة التطور عندنا هذا أمر مفروغ منه. لا بد أن نحس حاجات الناس في مضمار الروح ولا بد أن نشارك في اللحظة التي بدأت تدب في أذهان الناس. فهذا ينير لنا السبيل كيما ننفذ إلى آفاق المستويات الإنسانية العادية في صراعها مع الحياة والألم وفي صميم إحساسها الفطري بمشاكل الوجود. ولن نتحدد منابع الفلسفة الحقيقية ما لم نكتشف الضمير

النقي أو الضمير الخالص لدى سواد الناس. فحين أفكر في الإنسان أشعر بالشوق إلى إدراك داخلية ذاته لا على نحو ما هي عليه وإنما على نحو ما تبدو في ترابطها بعلاقات سببية مع مظاهر الأشياء المحيطة به.

فإذا عمدنا إلى اكتشاف الضمير عند سواد الناس أصبح من اللازم أن نستعين على معرفته بالظواهر الوجودية التي يتحقق فيها ارتباطه بالأشياء من حوله وبطبيعته الجسدية والعضوية. بل علينا أيضاً أن نتعرف على علاقاته بالآخرين وعلى أسلوبه في استخدام الأدوات الحيوية في معاشه. ولن نتعرف على الوعي أو على الضمير لدى الإنسان العادي إلا إذا عرفنا طريقته في مقارنة نفسه بالآخرين. فالإنسان لا يستخلص جملة معلوماته عن الناس عن طريق الكتل البشرية الماثلة أمامه على شكل شخص محركة وإنما يستخلصها خلال ذاته وخلال تجاربه وعن طريق الموازنات التي يعقدها باستمرار بين وجوده الداخلي وتصرفات الناس. حينئذ فقط يستطيع أن يستشعر مدى الحيوية التي تموج بها أفئدة الناس من حوله.

خذ مثلاً لذلك حقيقة اللغة. فنحن لا نعرف ما هي اللغة إلا إذا تكلم الناس ولا يتكلم الناس إلا إذا ظهرت علاقات بين هؤلاء الناس. كذلك لن نطعن إلى الوعي الذاتي لدى الناس إلا إذا لمست قوة الفرد في مضاهاة نفسه بالآخرين. فهذه هي الوسيلة الوحيدة لاكتشاف الوعي الذي يكمن وراء معاملات الناس لأن الوعي البشري الخالي من ارتباطات بالآخرين لا يتحقق في صورة فعلية كوعي خالص.

كذلك يضطر الإنسان عادة إلى مزاوله العمل في أي مجال من المجالات مدة طويلة لتحويل هذا العمل العادي إلى عمل فني كبير. يلزم أن يظل المرء في شغل ودأب مستمرين لأجل يمتد سنوات وسنوات لبلوغ مرحلة الإتقان لصناعته. ليس الخلق عملية سهلة وإنما يحتاج عادة إلى دربة ومران طويل الأجل. ومواصلة الاشتغال بعمل من الأعمال هي التي تجعل الإنسان في النهاية قادراً على الخلق والإبداع في المجال الذي يشغل نفسه به. لا بد من المواظبة والانكباب على الدراسة والبحث والتقصي حتى يدرك المرء جوانب المهمة التي يقوم بها وحتى يستوفي علمه بتفصيلاتها وجزئياتها إلى أن يصل آخر الأمر التمكن والسيطرة على قواه إزاء هذه المهمة. وكلما مضى الوقت واتضحت معالم الأشياء في ذهن الإنسان تنوعت أمامه الأساليب واستقرت لديه المناهج واستتببت له الأدوات والوسائل.

ويحتاج العمل أول الأمر إلى عالم تقليدية واضحة حتى يتسنى له الوقوف على قدميه. يحتاج إلى خطط عادية وأساليب متبعة وأسس عامة إلى أن يتم له النمو وتتهيأ له الحياة. المفروض إذن أن تتقدم الاتجاهات واحدة واحدة داخل قنوات مطروقة وسبل ممهدة حتى تنشأ نشأة واضحة. بعد ذلك تتفتق الأذهان على المستحدثات الجديدة التي تبدو في ظروف طبيعية مع سياق الأحداث والتي تحتتمي وراء تجربة ضخمة في ميدانها.

فاكتشاف اللامعقول في الفكر الغربي المعاصر أمر معقول مثلاً. اللامعقول هو نوع من الفرار من ضرورات العقل ومقتضياته بعد أن ظهر منطق العلوم بصورة قوية وبعد أن تقدمت الأبحاث في المنطق الرياضي. إن العقل بأشكاله ونماذجه قد أثقل على روح الغرب منذ خمسة وعشرين قرناً. ومر الزهن الأوربي بتجربة العقل المطلق أجيالاً متعاقبة. ولكن مدنبة اليوم صارت تفرض على ذلك أوضاعاً جديدة

في العلاقات الإنسانية كما أنها صارت تفسح المجال لتحقيق اللامعقول في المعاملات العادية. وكل القيم والفروض المستوحاة من المدنية الحديثة تجعل الإنسان يتصرف بروح اتكالية مؤداها الاستناد إلى تجربة أوسع نطاقاً من تجربة الفرد الواحد أو العقل المدقق.

وآن اليوم لهذا الذهن أن يتشكك في الضرورات التي يفرضها العقل. فالعقل ليس سوى ظاهرة من الظواهر التي يمكن للفكر الغربي الاستغناء عنها أو التي أصبح الإنسان الغربي يستغني عنها فعلاً من أجل المداومة على الحياة في ظروف معينة يعيش فيها. وحقيقة الحياة عنده أشد إطلاقاً وأكثر شمولاً من تجربة العقل. والعقل نفسه ليس إلا حيلة من الحيل تستخدمها الحياة من أجل المحافظة على جوهرها. فالحياة نفسها أعم وأشمل من ظاهرة العقل وإذا تعارض العقل مع الحياة فالغلبة للحياة.

وقد استنفد الإنسان الغربي طاقة العقل شأنه شأن أي طاقة أخرى وصار يواجه اليوم طاقات أخرى لها أثرها في تشكيل تجارب الإنسان. أما في بلادنا فتجربة العقل قصيرة ومحدودة ولم نكد نستنفد منها شيئاً. وابتداء تجاربنا الجديدة بفن اللامعقول غريب وغير مفهوم فأوضاعنا لم تكن تثن يوماً تحت ضغط العقل بل لم تكد تتفتح على كل آفاقه. ولم نشعر بعد بالمعاناة من وطأته واستعلائه وسيادته. وعملنا في الفكر والفن لا يزال وثيداً.

والعجيب مثلاً أن يبدأ عندنا الفن التشكيلي من مرحلة التأثرية وهي النزعة التي سادت عند الفنانين والمصورين ببلادنا بعد الحرب العالمية الأولى. بينما يحتاج فن التصوير إلى مراحل تقليدية طويلة تمكنه من استيعاب القدرة على مزاوله العمل الفني ومن التعود على الدقة في تصوير المنظور. وقفزنا بسرعة مذهلة إلى السريالية والتكعيبية والتجريد فلم يستطيع المصورون والمثالون أن يتقنوا دقائق الصنعة وأصبحت تعوزهم الفطنة إلى العناصر الجوهرية في الأداء ولم يستطع الجمهور أيضاً أن يفتن إلى حقائق الفن الجديد.

أما في الشعر فقد ظهرت عندنا حركة يائسة من المبنى التقليدي للقصيدة دون دراسة حقيقية لفنون الوزن والإيقاع ودون أن يتحروا معنى الجمال الشكلي في الهيكل البنائي. ولم تنشأ هذه الحركة إلا استجابة للبرم بالشكل القديم للقصيدة وحباً في إظهار الولاء لفكرة التجديد كمجرد فكرة. ولم يحفل الشعراء بالإمكانات الضخمة التي تتيحها لهم الأوزان المطروقة والتي تحتويها الأشكال البنائية بوصفها إطارات نسقية للقصيدة.

ولم يمر المسرح - أو لعله لم يكد يمر - بتجربة طويلة في مضمار الشكل التقليدي للمسرحية. بل في لمحة اجتاز خشبة المسرح إلى أرضية المتفرجين. وفي لمحة أيضاً صار يقدم ألواناً من المسرح التي تميز بين التجريد والسريالية واللامعقول. ونحى الكتاب قالب المسرحية الأصيل وطبيعة المسرح في الرمز والإيماء ليحلوا محلها صوراً خطابية ومشاهد استعراضية.

أما في الفلسفة فقد كنا أسعد حظاً لأننا شهدنا مولد الفلسفة المصرية بصورة صحفية أول الأمر ثم صارت هذه الصورة تتبلور في أيدي مفكرينا إلى أن استقر لهم الأسلوب الفلسفي. فنشأت نظريات النشوء والارتقاء وفلسفات التطور قبل الحرب العظمى ثم استمرت حتى عاصرت نزعات الشك والمتشككين فيما بين الحربين. وداهمت الوجودية أوساط الفلاسفة بعد الحرب العالمية الثانية وطلعت على الناس

بمصطلحاتها الجديدة حتى لحقت بها الوضعية المنطقية وحاولت هذه الأخيرة أن تخدم أنفاس الفلسفة الوليدة بتحديداتها الحسية الساذجة. وأصبح المشتغلون بالفلسفة حيارى بين قدرتهم على التحليل والدراسة وبين النزعات المستحدثة التي تخيفهم من التقدم في الميدان الذي اختصوا به. فانصرفت غالبيتهم إلى مجالات ثقافية أخرى لا تعرضهم لوطأة النقد والتفنيد.

وتأرجحت القصة بين الواقعية والانسياب التصويري من جهة وبين الطبيعية والتحليل النفساني من جهة أخرى. وفقدت بذلك منطق الخيال الذي يسمح بالتقاء عناصر الفن القصصي جميعها في السرد والحكاية.

ومن الطبيعي ولاشك أن نصر في أفكارنا وآرائنا عن متابعة حقيقية لثقافة الغرب في تطوراتها الأخيرة. ولكن النتيجة التي نواجهها اليوم هي انفصال الجمهور عن أهل الثقافة ورجال الفكر والأدب والفن. أصبحت الفنون والآداب والفلسفات لا تمس الجمهور مساً مباشراً وصار الكتاب معزولين اللهم إلا من وإتاهم الله الشجاعة على أن يتخلصوا من الاحتراف الأصيل.

وصارت حاجتنا ماسة اليوم إلى ما يعيد إلى الجمهور ثقته بنفسه بحيث يستطيع أن يجاري التيارات الفنية والفكرية وبحيث يمكنه أن يتذوق طعوم كل ما يدور في الحياة من حوله. والمهم أيضاً هو ألا تقصر الفلسفة من جانبها في استيفاء هذه الحاجة. بل أن مهمة الفلسفة الأولى هي الاستجابة لمطالب الناس العاديين مع محاولة حفظ التوازن بين الاتجاهات العامة والبحوث الخاصة. فيقع على عاتق الفلسفة اليوم الكشف عن أوجه الضعف في النظريات المتعلقة بكافة ألوان الفن والأدب. والفلسفة هي التي تقاوم الاتجاهات الرديئة وتؤيد الأفكار الصحيحة. الفلسفة هي التي يمكنها أن تسبر غور النظريات العروسة وهي التي تستطيع أن تظن إلى سلامة الاتجاه وحقيقة الوضع في كل باب من أبواب الثقافة والمعرفة.

وليس بعجيب أن نراجع التاريخ قليلاً فنجد أن النقاد في الشعر والأدب بدءوا بنظريات أرسطو واستمروا يدرسون على أيدي شوبنهاور ولسنج واشليجل وكولريديج وأخيراً سارتر. وكذلك الحال في نظريات الفن والذوق والجمال. فالشغلون بالفلسفة قادرون على أن يوضحوا الأصول النظرية والمبادئ الأساسية في كل علم وفن. وعن هذا الطريق سنظفر بالبشائر الحقيقية في موقفنا الفلسفي الجديد.

ولكن لا تلبث أن تظهر لنا العقبات. فما هي الفلسفة أولاً وما هي مهمتها؟ وما هو وضعها بعد أن كادت تضيع من الوجود؟

أحب هنا أن أشير إلى شيء هام وهو أن الفلسفة تقوم أساساً على فكرة نقض رأى برأي ومناقضة حجة بحجة. فإذا هاجم الميتافيزيقا مهاجم فهنا أمر طبيعي معقول لأنه في طبيعة الميتافيزيقا ذاتها كعلم. الميتافيزيقا بطبيعتها مرفوضة ورفضها هو حقيقة كيانها. فليست مشكلة الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة هي ألا تكون مفهومة وإنما من أدق خصائصها أن تكون مرفوضة منقوضة. هذه الخاصية من صميم كيانها ومن صلب بنائها. وعلى كل فيلسوف أن يعلم مقدماً أن مذهبه سيتعرض للنقد والتفنيد من قبل معاصريه أو من يأتون بعده. وتاريخ المذاهب الفلسفية مليء بالأمثلة والحقائق المتصلة بهذه الظاهرة بل أكثر من هذا أن تاريخ الفلسفة لم يخل قط ممن ينكرون شرعية الميتافيزيقا.

فهل نأمل بعد هذا قيام فلسفة مصرية؟ والجواب طبعاً بالاثبات لأن الذين يرفضون الميتافيزيقا هم أحد فريقين: أما أنهم لا يعترفون بالميتافيزيقا ويرفضونها من حيث الشكل ومن حيث الموضوع قبل أن يختلطوا بعلومها. وأما أنهم يقبلون على دراستها وبحثها ويصحبون من رجالها ثم يوجهون إليها النقد العنيف. فالفريق الأول يعارضها مع رفضها. والفريق الثاني يعارضها مع اجتيازها.

فإذا كانت الفلسفة لا يتحقق لها كيان إلا بالانتقال من رفض إلى رفض ومن تصحيح إلى آخر وإذا كان موضوع الفلسفة ذاته هو مجموع هذه الثورات العميقة التي أخذت أسماء مختلفة في تاريخ الفكر لم يعد هناك خطر من محاولات الاجتياز المتكررة من وقت لآخر بل صار موضوع الفلسفة ذاته هو المعارضة مع الاجتياز أو الانكار والرفض مع التقرير والتوكيد. فقد عارضت فلسفة أرسطو مذهب الأفلاطونية وتعارضت الرواقية مع الاثنيين. ثم هب ديكارت فعارض كل ما سبقه من الفلسفات. واجتاز «كانط» كل الفلسفات غير النقدية حتى جاء المحدثون فخلقوا الفجوات بين النظم والمذاهب. «وهوسرل» يرى أن الفلسفة تطويرية وأنها مرحلة انتقال ولا توجد نتائج فلسفية نهائية.

ليس هناك إذن غرابة في أن تقوم الفلسفة بالنقض والاجتياز لأن هذه العملية ذاتها هي الفلسفة. و«كانط» الفيلسوف هو الذي علمنا أن نقد الميتافيزيقا هو ميتافيزيقا الميتافيزيقا. وهذا التعبير الأخير معناه أننا نشتغل بالميتافيزيقا الواعية العارفة لكل ظروفها وأساليبها ومواقفها وحدودها.

ونأتي ثانياً إلى مشكلة الميتافيزيقا وصلتها بالحقائق العلمية المحسوسة. فنحب أن نتفق مرة أخرى على معنى كلمة العلم. وكلمة العلم لا تطلق فقط على العلوم الطبيعية. بل يمكن القول أيضاً أن أي باب من أبواب المعرفة يصير علماً إذا اتفق له سياق خاص ومنهج خاص. وكل بحث نقدمه في أي فرع من الفروع مع الحرص على أصول وقواعد هذا الفرع أخذ صفة العلم. والبحث الذي نقدمه في باب السحر والتنجيم أو في باب الأدب والفن أو في باب التاريخ والاجتماع يصبح علمياً بقدر ما يحافظ على طبيعة البحث الذي يختص به وبقدر ما يوافق مقتضيات الفرع الذي يدور فيه. تظهر علمية البحث من مدى تماشيه مع حقيقة وكيان فرع تخصصه ومن مدى مجاراته الأصول الوضعية والمنهجية. قد لا توافق على ما يرد به من المعلومات والبيانات ولكنك ستعترف أولاً تعترف بأنه متماش مع طبيعة المادة التي يدرسها.

فصفة العلمية تنشأ إذن من تطابق الأفكار مع مقتضيات البحث. وهذا يجعلنا أكثر شجاعة حين نحاول أن نفطن إلى دقائق العلوم التي نشتغل بها. فالفلسفة قائمة لا محالة بوصفها ميتافيزيقيا تبحر في وضعية الأشياء وحقائق الموجودات. وإذا جاز لنا أن نشارك في تحديد السياق العام الذي تنبنى عليه الميتافيزيقا كعلم أصبح لنا نوع من الإضافة إلى حقيقة الفكر وصرنا أقرب إلى ينبوع الحقائق الخالدة. فالميتافيزيقا هي سجل الفكر البشري في تطوره لبنة فوق لبنة أو لبنة في مقابل لبنة. ولا بد أن يستمر البناء. ولو حاولنا مرة أن نقوم بعملية من عمليات الرفض مع الاجتياز أو النقض مع التقرير لثبتت لنا القدرة على خلق فلسفة مصرية تتابع الفكر في تطوره وتنشئ للفكر هيكلاً جديداً من صنع أيدي وعقول عربية.

بقى أن ننظر الآن في مسألة التمهيد لإيجاد فلسفتنا. أعنى لابد أن ننظر في أمر يمس جوهر الفلسفة وهو موضوع لغة الفلاسفة. من الضروري أن نضع حداً لفوضى استخدام المصطلحات وترجمتها والاختلاف على معانيها. وكل المشاكل التي أضافت إلى فلسفتنا المعاصرة عقبات كبيرة قد نتجت عن إهمالنا للمصطلح العربي المناسب. كل الصعوبات التي ظهرت في سبيل قيام فلسفتنا العربية قد نتجت عن إهمالنا لتنظيم لغة الكتابة الفلسفية. أو بعبارة أخرى لا يزال اختلافنا على تناول الألفاظ واستخدامها مصدر القلق الحقيقي في تعبيراتنا الفلسفية.

وقد ظهرت عندنا محاولات عدة لتذليل هذه العقبات. ولكنها محاولات فردية مشتتة لا يتفق عليها اثنان. وهي بهذا تزيد من قوة الاختلاف. من السهل جداً إذا عرفنا اللغة التي نتعامل بها أن نشرع تواءم في التأليف الفلسفي المبتكر. ونحن لا نطالب بتحديد حاسم لمعاني الكلمات. فمن الضروري أن تبقى للكلمات ظلالها. ولكن المهم هو أن يوجد عندنا مصطلح عربي متفق عليه بين المشتغلين بالفلسفة وأن نجد العبارات السلسة الواضحة للمعاني والموضوعات والأشياء والأفكار. كذلك يهمنا أن نجد مقابلاً عربياً لكل الكلمات التي تجول في أذهاننا باللغات الأوروبية.

إذا أزلنا هذه الصعوبة من طريق المشتغلين بالفلسفة قضينا على أخطر عقبة في سبيل قيام فلسفتنا المصرية. من هذه النقطة نستمكن من ابتكار الأساليب الأصلية المتجاوبة مع كياننا العقلي والروحي. سنستطيع أن نناقش أخطر الأفكار وأن نخلق أقوى الاتجاهات وأن نثبت أقدامنا في حقل الفلسفة مع أعلام الفكر العالمي. والمهم أولاً هو أن يألف مثقفونا تداول الكلمات في استخدامها الصحيح. وبعد ذلك ستمرن عقولنا على مداولة العمل الفلسفي. سيتمكن أن ننقض على مذاهب الفلاسفة وأن نستخرج منها وجهة نظر مستحدثة فتتابع بذلك سير الزمن ونتيح لفكرنا العربي الأصيل فرصة التكوين والتبلور والازدهار.

عبد الفتاح الديدي

المصدر: كتاب الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة.

عبد الفتاح الديدي القاهرة ١٩٦٦. الدار القومية.

الفلسفة

موضوعها غايتها منهج البحث

محمد جواد مغنية

قبل أن ندرس علماً من العلوم ينبغي أن نعرف موضوعه، وغايته، والمنهج في دراسته - مثلاً - نعلم أن كلام العرب موضوع علم النحو، وأن الغاية منه صونُ اللسان عن الخطأ في الإعراب، وأن المصدر الذي نعتمه هو أقوال الثقات وروايتهم عن العرب.. فما هو موضوع الفلسفة، وما هي الغاية منها، وبالتالي ما هو منهج البحث المتبع فيها؟.

موضوع الفلسفة

لكي يتضح موضوع الفلسفة جلياً نهمد بمايلي:

إن اللغة العربية موضوع لدراسة علم النحو، ولكن النحوي لا يبحث جميع صفات اللغة وعوارضها، وإنما يهتم بما يعرض لأواخر الكلمة من البناء والإعراب رفعاً ونصباً وجراً، أما سائر الجهات كمعنى الكلمة أو وزنها وما إلى ذلك فلا تعنيه في كثير أو قليل، فمجال دراسة علم النحو محدود بجهة خاصة من اللغة العربية. وكذا علم الصرف، فإن موضوعه اللغة العربية، ولكنه يبحث عن تصرفات الكلمة ومشتقاتها، وما يعرض لحروفها ما عدا الحرف الأخير. وعلم مفردات اللغة يبحث في معنى الكلمة، ولا يعنيه شيء من أمر التركيب. وعلم البيان يبحث في إيراد المعنى الواحد بعبارات شتى، والبلاغة هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

فموضوع العلوم العربية هو اللغة وإنما اختلفت وتباينت بالحيثيات والجهات. وهكذا سائر العلوم قد تتفق في أصل الموضوع، وتختلف في القيود والحيثيات. فالعلوم الطبيعية تبحث في الوجود، ولكن من حيث هو جسم مادي، له قوانين خاصة تحدده. والعلوم الرياضية تبحث في الوجود من حيث الشكل والاعداد^(١) والكيمياء تبحث في الوجود من حيث هو مادة تحتوي على عناصر، لها تأثير خاص عند التركيب. وعلم الحياة يبحث في الوجود من حيث هو مادة حية تستهلك الطعام

(١) عدّ الملا صدر «في كتاب الاسفار» الموسيقى من العلوم الرياضية. وهو صدر الدين محمد الشيرازي من أعظم فلاسفة الامامية توفي سنة ١٠٥٠هـ.

وتجدد بناءها. وعلم التاريخ يبحث في الإنسان من حيث أنه كائن يحس ويدرك.. وهكذا تتحد العلوم في أصل الموضوع، وتختلف بالحيثيات والجهات.

أما الفلسفة فهي العلم الوحيد الذي يبحث في الوجود مجرداً عن كل قيمة، وبقطع النظر عن كونه طبيعياً أو غير طبيعي. فحين يقول الفيلسوف: ينقسم الوجود إلى واجب وممكن فلا يريد بقوله هذا أن التقسيم يعرض لنوع خاص من الوجود، وإنما أراد طبيعة الوجود بما هو. فكما أن المهندس يبحث في المربع أو المثلث، بقطع النظر عن كونه من الحديد أو الخشب - كذلك الفيلسوف يبحث في الوجود بقطع النظر عن كونه طبيعياً أو غير طبيعي. أما غيره من العلماء فإن مجال دراسته ينحصر بنطاق خاص من الوجود، وهذا معنى قول أرسطو: «الفلسفة تبحث في طبيعة الوجود كما هو». وسنوضح هذه الحقيقة بأسلوب آخر في البحث الآتي بعنوان «الوجود».

إشارة

شاع في هذا العصر رأي يقول بأن هذا التحديد هو تحديد لموضوع الفلسفة التقليدية - القديمة - حين كانت الفلسفة كل العلوم، أما اليوم فلم يعد لها تلك الأهمية التي كانت لها من قبل، حيث قسم العلماء تركبة الفلسفة فيما بينهم، واختص كل منهم بنوع من أنواع الوجود، ولم يبق لها ما تتحدث عنه. فعالم الطبيعة أولى منه بالشئون الرياضية، وعالم النفس والاجتماع أولى بالحديث عما يعود إلى الإنسان وصفاته وغرائزه. إذن لا جديد عند الفيلسوف يتحدث عنه، إلا شيء واحد، وهو تحليل الألفاظ، وتنظيم القضايا التي يستعملها العلماء، أي أن الفيلسوف يقوم بعملية البيان والتوضيح فقط، أما عملية الاستنتاج والاستخراج فيتتركها إلى غيره. فنيوتن - مثلاً - يكتشف الجاذبية، والفيلسوف يفسر معناها، وآينشتاين يكتشف النسبية، والفيلسوف يشرحها، ويوضحها، فإذا شرحها آينشتاين كان عالماً وفيلسوفاً في آن واحد.

ويرد هذا القول، أولاً: أن التفسير والتوضيح من شئون اللفظ لا من شئون العقل، ومعلوم أن مهمة الفيلسوف عقلية، وليست لفظية، وإذا استعمل اللفظ وإنما يستعمله كوسيلة وأداة للتعبير عما يريد، شأنه في ذلك شأن أي إنسان.

ثانياً: ليس توزيع العلماء لمناطق الوجود، واختصاص كل واحد بدائرة منه - معناه أنه لم يبق للفلسفة موضوع تبحث فيه، بل بقي لها الوجود المطلق الشامل^(١) لجميع مناطق الوجود وأنحاءها، فكما أن كل حاكم من حكام الأقاليم يسيطر على إقليمه ومنطقته، والرئيس فوق الكل يسيطر على جميع الأقاليم والمناطق؛ كذلك الفلسفة يخضع لها الوجود بكامله، فالعالم بأسره موضوعها، الكون بعظمته مجال دراستها.

(١) بهذا يفرق بين العلم والفلسفة، فموضوعها عام، وموضوعه خاص. ثانياً: أن العلم يبحث عن العلل القريبة، والفلسفة تبحث عن العلل البعيدة. ثالثاً: الفلسفة تبحث عما ينبغي أن يكون والعلم عن الشكل الكائن بالفعل. وبعضهم فرق بينهما بقوله: أن العلم يتناول الطبيعة، والفلسفة وما وراءها. ومهما يكن، فإن الطريقة بينهما حديثة ترجع إلى ٣٠٠ عام كما قيل.

فإذا بحث كل عالم في جهة من جهات الكون فإن الفيلسوف يبحث في أصل الكون، هل وجد من شيء أو لا شيء. وهل هو حادث أو قديم، وهل هو مادة صرف والروح عارض من عوارضه، أو هو روح صرف، والمادة صورة من صورته؟ أو هو مادة وروح معاً أو مادة وروح وواجب لوجود وراءهما، أو لا مادة ولا روح، وإنما هو وهم وخيال، كما تزعم فئة من السفسطائيين؟ وهل وجد الكون صدفة، أو بقدرة قادر؟ ومن هو هذا القادر؟ وما هي صفاته، ومن أي نوع تكون علاقته بالكون؟ وهل الأفكار الحاصلة من التجربة أو الاستنباط خطأ أو صواب؟ وهل الدين هداية أو ضلالة؟ وما هو مقياس الحسن والقبح، والخير والشر، والحق والباطل وما إلى ذلك من البحوث الالهية والاخلاقية والطبيعية والرياضية من الوجهة العامة.

وخلاصة القول أن موضوع الفلسفة هو الكون وما بعده، والإنسان.

غاية الفلسفة

ليست الغاية من الفلسفة أن يحصل طالبها على ثروة مالية، أو شهرة أدبية، ولا أن يكون جليلاً، له هيبة الفلاسفة ووقارهم، ومقدرتهم على الجدل والنقاش؛ وإنما الغاية الأساسية منها إدراك حقائق الموجودات كما هي في واقعها بالبراهين العقلية، لا بالظن والتقليد. والمراد بالموجودات أعم من الطبيعية وغير الطبيعية^(١) ويتفق هذا مع رأي أفلاطون وأرسطو، ويقرب منه قول بعض أساتذة الفلسفة الجدد من «أن الفلسفة محاولة يراد بها فهم الوجود ومعرفة أنفسنا، مكاننا من الوجود، لأسباب عقلية نظرية، أو أغراض عملية مادية». وعلى هذا فإن حصل لنا الاقتناع بفهم الوجود فهو المطلوب، وإلا فقد اشبعنا رغبة في أنفسنا.

وقيل: أن الغاية من الفلسفة محاولة التوفيق بين حقائق الوحي والعقل. ويلاحظ على هذا القول بأنه تضيق لموضوع الفلسفة الذي يشمل الوجود بما هو كما أسلفنا. وقيل: أن الفلسفة تهدف إلى الحياة العملية. ويسمى هذا المذهب بالمذهب البراجماتي وعنده أن الفكرة إذا لم تكن أداة للسلوك فليست بفكرة ولا بشيء من المعرفة، ومن رواد هذا المذهب الفيلسوف الأميركي وليام جيمس ت ١٩١٠ (انظر نظرية المعرفة لزكي نجيب محمود). وهذا القول يربط التفكير النظري بالعمل، وليس من شك أن هذا الاتجاه سليم في نفسه، وهو لا يتنافى مع القول الأول، لأن الفلسفة إذا كانت سبيلاً لمعرفة الحقيقة سبيل أيضاً للعمل^(٢). قال الإمام علي: «رحم الله امرءاً أعد لنفسه، واستعد لرمسه، وعلم من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟» أي من أين أتى؟ وإلى أين ينتهي. وفي أي وضع هو؟ وبكلمة أن يعلم مكانه من الوجود، ويعمل بما تستدعيه بدايته ونهايته وحياته الحالية.

(١) قال بعضهم: إن قولنا الموجودات غير الطبيعية كلام فارغ لا يدل على معنى، لأن الموجود ينحصر في الطبيعيات فقط، فأي لفظ لا يشير إلى معنى محسوس فهو لا شيء، والاشيء عدم لا يتصف بالكذب أو الصدق؛ حيث لا واقع يمكن أن يطابقه مدلول اللفظ أو لا يطابقه. وهذا القول يبتني على صحة المذهب المادي الذي يرى أن المادة أصل، والروح فرع، وسيأتي الكلام عنه.

(٢) قال بعض الفلاسفة: أن الغاية من الفلسفة التجلي، والتخلي، والتحلي، ويريد من التجلي معرفة الحقائق، ومن التخلي البعد عن الرذائل، ومن التحلي الاتصاف بالفضائل.

منهج البحث

نريد بالمنهج الطريق الذي يعتمد الفيلسوف في بحثه عن الحقيقة، ولا خلاف^(١) في أن الطريق هو العقل لا الإجماع ولا العرف ولا الوحي. وهنا أسلوبان لاستخراج الحقيقة من العقل، الأول قديم، وهو القياس الصوري الذي اعتمدته أرسطو وأضح علم المنطق، وسمي صورياً، لأنه يهتم بصورة التفكير وهيئته. قال أرسطو: لا يصح الحكم على أمر بأنه صادق إلا إذا كان نتيجة لقياس مضبوط، وهو عبارة عن قول مؤلف من قضيتين أو أكثر يلزمه لذاته قول آخر، أي متى سلمنا بصحة المقدمات يلزمنا قهراً التسليم بالنتيجة المترتبة عليها، فالقياس ينتقل بنا من مقدمات معلومة إلى حقيقة مجهولة - مثال ذلك - الإنسان حيوان عاقل، وزيد إنسان فزيد حيوان عاقل.

وأنكر البعض هذا القياس، وأورد عليه اعتراضين: الأول أن نتيجته ليست صحيحة بالقياس إلى الواقع، بل ترتبط بالمقدمات، وتدور مدارها صدقاً وكذباً.

والجواب عن هذا الاعتراض بأن شرط القياس أن يتألف من مقدمات يقينية، والمقدمة يقينية يجب أن تكون ضرورية في الصدق فالنتيجة المرتبة عليها كذلك، وأي قضية تكون كاذبة فلا يصح بحل أخذها جزءاً القياس.

الاعتراض الثاني على القياس الصوري أنه لا يأتي بجديد، ولا ينتقل بنا من معلوم إلى مجهول، لأن المقدمة الكبرى، وهي «الإنسان حيوان عاقل» تشمل زيدا بالضرورة، وإلا كانت النتيجة بعيدة عن المقدمات بعد الحجر عن الإنسان، وإذا كانت النتيجة داخلية في الكبرى المعلومة فلم يبق من حاجة إلى تأليف القياس وعملية الاستنتاج.

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأن الحكم في الكبرى جاء على الطبيعة الشاملة لجميع الأفراد الموجودة بالفعل، والتي ستوجد فيما بعد، أما في النتيجة فإن الحكم كان على الفرد الموجود حالاً، أو قل: أن المحمول وهو «حيوان عاقل» قد استند في الكبرى إلى موضوع كلي؛ وفي النتيجة إلى موضوع جزئي. فالتغاير إذن بين النتيجة والمقدمات متحقق.

الأسلوب الثاني لاستخراج الحقيقة من العقل هو الاستنباط الرياضي الذي اعتمدته ديكارت، وسلم به العقليون من بعده، ويتلخص في استخراج الحقيقة من البديهيات التي يجزم بها العقل لذاتها، لا لدليل خارج يثبت صدقها، فينتقل الذهن مباشرة، ودون توسط عمليات فكرية، من قضية معلومة إلى حقيقة مجهولة، كانتقالنا من «أنا أفكر» إلى «أنا موجود». وهذا الأسلوب يتفادى الاعتراضين السابقين على القياس الصوري الأرسطي، لأن النتيجة لم تدخل في الكبرى، وهي صادقة في القياس إلى الواقع، لا بالقياس إلى مقدماتها.

وهناك أسلوب ثالث يعتمد التجربة فقط، ولا يعتبر القياس الصوري، ولا الاستنباط الرياضي.

^(١) بل الخلاف ظاهر بين من يعتمد النظر والاستدلال، ومن يعتمد الحدس والكشف، وإلا أن يقال: أن العقل وسيلة للكشف، والكشف طريق للمعرفة، أي بالعقل نصل إلى الكشف.

ومهما يكن، فإن الفلاسفة المسلمين يعتمدون القياس الارسطي، ولا ينكرون الاستنباط الرياضي، ولا التجربة في الموضوعات التي يمكن أن تتناولها، ولكنهم لا يحصرّون سبب المعرفة في التجربة أو في الاستنباط الرياضي ولا فيهما معاً.

والمهم عندهم استخدام الفكر لبلوغ الحقيقة بالبراهين اليقينية بديهية كانت، أو نظرية، فلا فرق عند العقل بين أن تنتقل من قضية بديهية إلى أخرى كسبية، وبين أن تنتقل من قضية كسبية إلى أخرى مثلها ما دامت ترجع بالنهاية إلى قضية بديهية. قال العلامة الحلّي^(١) في كتاب «نهج الحق»: المعارف الكسبية فرع عن المعارف الضرورية، والمعارف الضرورية الكلية فرع عن المحسوسات الجزئية، فالمحسوسات أصل الاعتقادات، ولا يصح الفرع إلا بعد صحة الأصل. ويأتي التفصيل في مبحث القياس وأقسامه.

ومن أحب الاطلاع على ما قيل قديماً وحديثاً في تعريف الفلسفة وموضوعها، وغايتها، ومناهج البحث فيها فليراجع كتاب «أسس الفلسفة» للدكتور توفيق الطويل.

محمد جواد مغنية

المصدر: كتاب معالم الفلسفة الإسلامية. دار القلم - بيروت - ١٩٧٣ ط ٢

(١) الحسن بن يوسف المطهر، توفي ٧٢٦هـ، وهو من كبار متكلمي الأمامية، وفقائهم له مؤلفات كثيرة مطبوعة ومنتسب ذ جدياً بين الطائفة الامامية، ومنها في علم الكلام شرح التجريد، وكشف القوائد، ونهج الحق وغيره.

أوليات

عبد الرحمن بدوي ١٩١٨

معنى الفلسفة

الفلسفة كلمة يونانية، معناها الاشتقاقي: حُبّ الحكمة. وقد زعم هيرقليدس البنطي Heraclide de Pont، وأيده شيشرون وذيوجانس الأرسى، أن فيثاغورس أطلق كلمة: «مُحبي الحكمة» على أولئك الذين اقتصرُوا على دراسة طبيعة الأشياء، وتركوا ما عدا ذلك من ألوان المعرفة. ولما شعروا بقصورهم وحدود معرفتهم لم يدعوا لأنفسهم أسم «الحكماء» ولا أطلقوا على معرفتهم اسم «الحكمة». وإنما هم سعوا إليها، وحاولوا قدر الطاقة بلوغها. وقبل فيثاغورس كان اسم «الحكماء» يطلق على الذين يهتمون بمعرفة الأشياء الإلهية والإنسانية وأسبابها.

ولكن يرى البعض أن نسبة وضع هذه الكلمة إلى فيثاغورس أمر مشكوك فيه، لما طبع عليه من ادعاء لا يتفق معه أن يتواضع فيسمي نفسه «محباً للحكمة»، لا حكيماً. ولهذا يرجح هؤلاء أن يكون سقراط أول من استعملها. وأفلاطون يستعملها ليميز حب الحكمة عند سقراط من ادعاء الحكمة عند السوفسطائيين.

وعلى كل حال فقد وردت مراراً على لسان سقراط، في محاورات أفلاطون، ولكن بمعنى أخلاقي، أي محبة الحكمة الخلقية. ثم جاء أفلاطون فتوسّع في معناها؛ وجاء تلميذه أكسينوقراط فقسّم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: (١) نظرية المعرفة (= المنطق)؛ (٢) الفلسفة الطبيعية (= الفيزياء)؛ (٣) الأخلاق. وبهذا التقسيم الثلاثي أخذ زينون، مؤسس الرواقية، وكان معاصراً لأكسينوقراط، ثم الرواقيون بعامة.

لقد جمع أفلاطون في تعريفه للفلسفة بين الحكمة الأخلاقية التي تقوم في الارتقاء فوق أعراض الحياة ومصالح الأفراد، وبين دراسة العالم والمبادئ التي يقوم عليها، ودراسة النفس الإنسانية من حيث المعرفة والسلوك.

وكان يميز بين الفلسفة وبين الرياضيات؛ وبين الفلسفة والتاريخ.

أما عند أرسطو فقد اتسع معنى الفلسفة بحيث صارت تشمل كل المعارف العقلية. واستمر هذا المعنى المتسع للفلسفة حتى أوائل العصر الحديث - حين بدأت العلوم تستقل بنفسها.

آ - فاستقلت الفيزياء أولاً في القرن السابع عشر بفضل جاليليو وديكارت ونيوتن، لأنها رأت أنها ينبغي ألا تستند إلى مقولات ميتافيزيقية، بل إلى التجربة والملاحظة وحدهما دون فروض ميتافيزيقية أو دينية. ولكن لم يتم التمييز الدقيق بين الفلسفة والفيزياء إلا في نهاية القرن ١٨ وأوائل الـ ١٩.

ب - واستقلت الرياضيات في القرن السابع عشر أيضاً، وخصوصاً علم الفلك عند جاليليو، بينما كان هذا العلم لا يزال عند كوبرنيكوس متأثراً باعتبارات دينية وميتافيزيقية.

ج - وفي القرن التاسع عشر استقلت العلوم الحيوية: الفسيولوجيا، الفلتشريح، والطب بوجه عام.

د - وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبفضل أوجيست كونت، أخذ علم الاجتماع في الانفصال والاستقلال بنفسه، حتى إذا استهل القرن العشرون أخذ ينفصل ويشق طريقاً خاصاً به، إذ صار وصفاً يعني بدراسة الظواهر الاجتماعية في المجتمعات المختلفة، بدلاً من البحث في الجماعة بوجه عام.

ومع تطور ميدان الفلسفة تطور معناها. ولقد حصر معجم لالاند المعاني التالية:

آ - الفلسفة هي المعرفة العقلية والعلم بالمعنى الأعم. وهو المعنى الذي نجده عند أرسطو («ما بعد الطبيعة» ١م ١ف ١ ص ٩٩٣ ب ٢١٤ ١١ف ٨، ص ١٠٧٤ ب ١١).

وهذا المعنى بقي عند المحدثين عهداً طويلاً. فبيكون Bacon يقول: «إن الفلسفة تدع الأفراد جانباً، ولا تهتم بالانطباعات الأولى التي تحدثها فينا، وإنما بالمعاني التي تستمد منها بالتجريد... وهذا هو دور العقل ومهمته»^(١). وتبعاً لذلك فإن الفلسفة في مقابل التاريخ إذ هذا «يهتم بالأفراد بخاصة، أي بالكائنات المحددة زماناً ومكاناً».

وتشمل الفلسفة عند بيكون: الفلسفة الأولى؛ والفلسفة الخلقية، وهذه الأخيرة تطلق على كل ما نسميه اليوم باسم العلوم الأخلاقية؛ والفلسفة الطبيعية، وموضوعها جماع علوم الطبيعة، وبخاصة: الفيزياء.

وعند ديكارت نجد نفس المعنى. فهو يقول قائله الشهيرة في مقدمة كتابه «مبادئ الفلسفة»^(٢): إن الفلسفة كلها بمثابة شجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذوعها الفيزياء، وغصونها المتفرعة عن هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى، وهي ترجع إلى ثلاثة رئيسية هي: الطب، والميكانيكا، والأخلاق، وأعني أسمى أخلاق وأتمها، وهذه هي أعلى درجات الحكمة وتفترض معرفة كاملة بسائر العلوم.

وبهذا المعنى ارتبط الاسم القديم لكلية الآداب faculte de philosophie في مقابل الكليات العلمية، والمهنية، وكلية اللاهوت، وكلية القانون، وكلية الطب. ولاتزال هذه التسمية قائمة حتى اليوم في الجامعات الألمانية للدلالة على كليتي الآداب والعلوم، والجامعات الإيطالية والأسبانية فيما يتعلق بكلية الآداب، دون كلية العلوم.

^(١) Bacon: De dignitate, 11,1,4.

^(٢) R. Descartes, Principes de la philosophie, tr. fr. (1647), lettre a l'abbé Picot edition Adam et Tannery. t. IX, 2e partie, p. 14-15.

ب - الفلسفة هي مجموع الدراسات أو التأملات ذات الطابع العام، التي تسعى إلى رد نظام من المعرفة - أو المعرفة كلها - إلى عدد صغير من المبادئ الموجهة. وبهذا المعنى يقال: فلسفة العلوم، فلسفة التاريخ، فلسفة القانون.

وهذا المعنى الثاني يتحدد أكثر بأن الفلسفة محاولة للتركيب الكلي، وللنظرة الشاملة للكون، وفي هذا يقول هربرت اسبنسر^(١): إن الفلسفة هي المعرفة التامة التوحيد.

ج - الفلسفة هي الدراسة النقدية التأملية لما تبحث فيه العلوم مباشرة. وفي هذا يقول كورنو^(٢) إن «الفلسفة تبحث في أصل معارفنا، وفي مبادئ اليقين، وتسعى للنفوذ إلى أسباب الوقائع التي يقوم عليها بناء العلوم الوضعية». ويرى كورنو أن ثم تمييزاً دقيقاً بين الفلسفة والعلوم، على أساس أن العلوم تقدمية، وتحتمل حلولاً يقينية يُقر بصدقها إقراراً كلياً، وأنها تنمو باتساع ميدانها؛ أما الفلسفة فعلى العكس من ذلك «تحصر نفسها في دائرة من المشاكل تظل هي دائماً، رغم تغير أشكالها وصورها»، وصفتها المشتركة أنها لا تقبل الخضوع لرقابة التجربة؛ ودور الفلسفة أن تثير هذه المشاكل باستمرار، وأن تجعلها دائماً موضوعاً للبحث والنقاش، وتقدمها يقوم في تعميق مفهوماتها. والفلسفة لا تحتمل غير آراء محتملة وفردية. ومع ذلك فهي تفيد في تقدم العلوم الوضعية، وذلك بدفعها العلوم إلى التفكير في مبادئها، وبما تقوم به من تركيبات عقلية لنتائج هذه العلوم.

د - الفلسفة هي الدراسة المتعلقة بأحكام القيم. وعلى هذا الأساس تتألف من العلوم المعيارية الثلاثة، وهي: الأخلاق وتبحث في قيمة الخير، والمنطق وتبحث في قيمة الحق، وعلم الجمال وتبحث في قيمة الجميل.

هـ - الفلسفة - أساساً هي ما بعد الطبيعة، وما بعد الطبيعة كما حددها أرسطو هي البحث في الوجود بما هو موجود. أو هي العلم الخاص بالشروط القبلية للوجود وللحق، وبالعقل وبما هو عقلي كلي، وعلم الفكر في ذاته وفي الأشياء.

عبد الرحمن بدوي

المصدر: مدخل جديد إلى الفلسفة. عبد الرحمن بدوي. الكويت ١٩٧٥ ط١.

(١) Herbert Spencer: First principles, 2nd part, ch. I, p. 37.

(٢) Cournot: Essai su les fondements de nos connaissances, ch. XXI, S 320

وفد ولد كورنو سنة ١٨٠١ وتوفي سنة ١٨٧٧، وكان أستاذاً للتحليل والميكانيكا في كلية ليون، ومفتشاً عاماً للتعليم، ومديراً للمنطقة التعليمية في جرينوبل ثم ديجون. ولم تعرف قيمة مؤلفاته الفلسفية إلا في أوائل هذا القرن. وكتابه هذا ظهر سنة ١٨٥٩؛ ومن مؤلفاته الفلسفية: «بحث في تسلسل الأفكار الأساسية في العلوم وفي التاريخ» (١٨٦١)؛ «تأملات في سير الأحداث والأفكار في العصور الحديثة» (سنة ١٨٧٢)؛ «المادية والحيوية والعقلية» (سنة ١٨٧٥).

ما الفلسفة؟ عبد الغفار مكاوي

١ - ضحكت عليه الفتاة الثراقية وأغرقت في الضحك. فقد كان طاليس العجوز - أول من حاول وضع السؤال الفلسفي بصورته العقلية الملزمة إلى اليوم - يسير في طريقه لا يلتفت إلى أحد. لم يكن يسير كما يفعل سائر الناس ممن يعرفون هدفهم ويتأكدون من مواضع أقدامهم. فقد كان رافعاً رأسه إلى السماء، مشغولاً بتأمل صفحتها المرصعة بالنجوم. وما هو إلا أن وقع المسكين في نبع أو حفرة من الماء لم ترها عيناه. ولابد أن المشهد الطريف قد استهوى الشقراء الخبيثة فأطلقت ضحكها العالية الصافية. ربما كانت تقف على جانب الطريق عندما رأت الشيخ المهيب يسقط في الماء، وربما كانت تعرف عنه ما يعرفه أهل مدينتها «ملظية» من ولع بتأمل النجوم وحساب الكسوف والخسوف والتنبؤ بأحوال الملاحاة والبحار. وربما سمعت الناس يخاطبونه باسم الفيلسوف أو يتحدثون عن نجاحه وشهرته وأفضاله على المدينة. ولكن هذا كله لم يشفع له ولم يمنعها من إطلاق ضحكها التي لازالت تتردد حتى اليوم. ذلك لأن الفيلسوف - كما يقول أفلاطون الذي يروي الحكاية^(١) - سيظل دائماً أبداً موضع الضحك، لا من الفتيات الثراقيات وحدهن، بل من أغلب الناس بوجه عام، لأنه - وهو الغريب عن العالم - يسقط في نبع الماء وفي ألوان أخرى من الحيرة والارتباك.

ماذا تعني هذه الضحكة التي بدأت بها قصة الفلسفة؟ أكان بمحض الصدفة أن تطلقها فتاة عادية ساذجة؟ هل نفهم منها أن الفلسفة تخالف الحياة الطبيعية، وأن فعل التفلسف يعارض كل فعل مألوف؟ هل توحى ضحكة الفتاة المجهولة بأن التفلسف شيء غير عملي لا جدوى منه ولا نفع فيه ولهذا استحق منها ومن كل إنسان «يعرف ما يصنع» أن يكون موضع السخرية والاستهزاء، بل موضع الاستنكار والمقاومة؟ لنؤجل الإجابة على هذه الأسئلة إلى حين. ولنمض مع أفلاطون في تصويره لهذا الموقف - موقف التعارض الأساسي بين الرجل العادي وبين الفيلسوف، بين السلوك العملي وبين التفلسف. إنه يجسمه لنا في صورة واحد من الشباب الذين يلتفون حول سقراط ويتحمسون له تحمساً جارفاً لا يعرف النقد ولا يقف عند حد. هذا الشاب هو «أبولودور» الذي يظهر كشخصية جانبية في محاورتي فبدون ومانأدبة (هل كان أفلاطون يرسم به صورته هو نفسه عندما كان في سن الشباب؟) ولو تذكرنا اللحظات الأخيرة من

(١) أفلاطون، ثياتيتوس، ١٧٤.

محاورة فيدون ومن حياة سقراط نفسه في السجن عندما رفع كأس السم إلى فمه لتذكرنا أن أبوللودور كان هو الوحيد من بين الحاضرين الذي انفجر يشهق ويبكي بصوت عال، وأن سقراط التفت لأحد تلاميذه قائلاً عنه: «إنك تعرف هذا الإنسان وتعلم طبعه»^(١). ولو رجعنا كذلك إلى محاورة المأدبة^(٢) لسمعنا أبوللودور يروي عن نفسه فيقول أنه ظل ثلاث سنين يبذل كل يوم أقصى ما في وسعه ليعرف ما يقول سقراط وما يفعل. كان قبل لقائه به يهيم هنا وهناك كيفما اتفق، وكان يتوهم أنه يصنع شيئاً بينما كان في الحقيقة وحيداً منسياً، أتعس من أتعس إنسان. غير أن اللقاء بدله وحوله، فأسلم نفسه لسقراط وأعطى زمامه للفلسفة. الناس في المدينة يدعونه «أبوللودور المجنون». وهو يثور غاضباً على نفسه وعلى كل إنسان، لكن لا يملك أن يفعل ذلك مع سقراط. يمضي في كل مكان يحكي في طيبة قلب عن إحساسه الطاعني بالفرح كلما أمكنه أن يتكلم عن الفلسفة أو يستمع إلى أحد يتكلم عنها! لكنه لا يلبث أن يرتد إلى الحزن واليأس كلما وجد أنه لم يتوصل بعد إلى التشبيه بسقراط. ثم يجيء يوم يلتقي فيه ببعض أصحابه القدامى الذين طالما وصفوه بالطيش والجنون. أنهم - كما يؤكد أفلاطون - جماعة من رجال المال والأعمال، أولئك الذين يعرفون تمام المعرفة ما يصنعون، ويتفقون على قدرتهم على «تحقيق شيء» في هذا العالم. يطلب الأصحاب من أبوللودور أن يروي لهم شيئاً مما جرى من أحاديث الحب في مأدبة أقيمت في بيت الشاعر «آجاثون». ولا يخفى أن هؤلاء الرجال العمليين الناجحين لم يطلبوا منه هذا الطلب لشعورهم بالحاجة إلى معرفة معنى العالم أو سر الوجود. ولا كان رأيهم في أبوللودور ليسمح لهم بأن يتعلموا ذلك منه. إنما دفعهم إلى ذلك ولعهم بالطريف والعجيب، وشوقهم للتفرج على لعبة الحوار التي جرت في تلك المأدبة وما تم فيها من تراشق بالعبارات الفصيحة والطرف المثيرة. وأبوللودور يعرف محاوريه ولا يخدع نفسه بأشواق فلسفية غريبة عليهم. أنه يبادرهم برأيه فيهم، ويواجههم بإشفاقه عليهم وورثائه لهم: «لأنكم تحسبون أنكم تصنعون شيئاً حيث لا تصنعون أي شيء على الإطلاق. ربما ظننتم أن حالي سيء، واعتقد أنكم على حق فيما تظنون، غير أنني لا أقف عند حدود الاعتقاد بسوء حالكم، بل أعلم ذلك علم اليقين». ويستجيب أبوللودور لرغبتهم أو بالأحرى لتطلعهم لسماع أحاديث الحب، لم يمنعه من ذلك رأيهم فيه ولم يدفعه إلى الصمت والسكوت أنهم بعيدون عن كل شوق حقيقي إلى الفلسفة: «ما دمت تريدون، فلا بد لي أن أفعل». وهكذا يروي أفلاطون محاورة المأدبة في صورة تقرير من فم أبوللودور! ونسأل أنفسنا اليوم: لماذا اختار أفلاطون أن يروي أعمق أفكاره عن الحب الفلسفي (الايروس) على لسان هذا الشاب المتحمس المندفع، هذا التلميذ الصغير المفتقر إلى الروية والتدبر؟ ولماذا يروي ما رواه لجماعة من رجال المال والأعمال الذين لا يقدرّون على استيعاب هذه الأفكار ولا يأخذونها مأخذ الجد، بل لا يريدون ذلك ولا يفكرون فيه؟ ألا يدل هذا على أن أفلاطون قد تعمد رسم هذا الموقف العجيب الذي يدفع إلى اليأس والقنوط لكي يؤكد أن السعي المخلص إلى الحكمة هو وحده القادر على مواجهته، وأن الفلسفة الحقّة هي القادرة على الصمود له؟ - مهما يكن من شيء فإن أفلاطون قد أوضح

(١) فيدون، ٥٩

(٢) المأدبة، ١٧٢ وما بعدها.

بهذا المثل الفريد مدى التعارض بين عالم الفلسفة وعالم كل يوم، كما بين أن فعل التفلسف يختلف في صميمه عن كل فعل عملي آخر، لأنه فعل نظري حر يحمل هدفه في ذاته، ويرتفع بصاحبه - وهو إنسان مثل غيره من الناس - فوق حياته وحياتهم في نفس الوقت يكون فيه بينهم، يتعذب كما يتعذبون ويقاسي ما يقاسون.

٢- يكاد الناس ألا يتفقوا على شيء اتفقهم على الشك في الفلسفة وقيمتها وجدواها! فالفيلسوف عندهم رجل فسفطائي ثرثار، أو ملازم لبرجه العاجي بعيداً عن الواقع العملي الملموس. وإذا أحسنوا به الظن فهو متخصص في المجرّد والعام، أو بالأحرى مصاب بالتجريد والتعميم، باحث عن الكل والوحدة والمعنى حيث لا ظل لا أثر، متجه ببصره وبصيرته إلى «ما فوق» و«ما وراء» وما في الباطن والأعماق حيث لا توجد إلا المدركات الظاهرة والأشياء الكثيرة والموجودات الحسية المتعددة. ولا يقتصر الشك في الفلسفة على عامة الناس الذين يتهمونها بالتحليق في السحب (كما اتهم أرسطوفان قديماً سقراط ووضعه في «سلة» معلقة بين الأرض والسما!) ويصورون الفلاسفة في صورة من يزرعون بذور القلق والسخط ويسببون الإزعاج في حياتهم وبعد موتهم أيضاً، ويلتمسون «الغابة» حيث لا توجد إلا الأشجار! بل أن هذا الشك والسخط ليمتد بصورة أشمل وأسوأ إلى الفلاسفة أنفسهم. فهم لم يتفقوا منذ بداية الفلسفة على مفهومها وماهيتها، ولا على مضمونها ومنهجها، حتى ليزداد الاضطراب والاختلاف بينهم - كما سئرى بعد - كلما أوغل بحثهم في الماهية والمضمون. وليس كذلك الأمر مع رجل الشارع الذي «يعرف» ما يريد، ويعلم «بفطرته السليمة» كيف يبلغه ويحققه، ويطمئن إلى العالم المحيط به اطمئنانه إلى خطاه السائرة على أرض ثابتة نحو أهداف وغايات ثابتة. وليس الأمر كذلك أيضاً مع «العلماء» على اختلاف مجال بحثهم في الطبيعة أو الكيمياء، أو الطب والنبات، أو الجغرافيا والتاريخ... الخ. فهؤلاء يعرفون حدود عملهم وطبيعته وأهدافه، والمجتمع أيضاً يعرف وظيفتهم ولا يختلف حول قيمتها وفائدتها. لو سئل أحدهم عن طبيعة علمه وخصائصه ومنهجه وغايته لأجاب في عبارة بسيطة محددة. ولو سئل الفيلسوف لاحتاج لسرد لمحة تاريخية عن اختلاف مفهوم الفلسفة باختلاف العقول والمذاهب والعصور.. وربما اكتشف هروب السائل قبل أن يروي فصلاً واحداً من فصول ملحمة! ولو حاول أن يجد الإجابة التي تغري سائله بالصبر والانتظار لما وجد الإجابة النهائية المحددة. وحتى لو قدم له إجابة عقل بعينه أو مدرسة بذاتها لصاحت في وجهه مئات العقول محتجة غاضبة، سواء من أعماق قبور الكتب المنسية أو من حشود المتخصصين المحيطين به في أركان المعاهد والجامعات وأروقة المؤتمرات والندوات.

ومع ذلك فلو سأل عالم الفيزياء هذا السؤال: ما هي الفيزياء أو ما معنى البحث الفيزيائي - لكان بذلك يسأل سؤالاً يسبق علم الفيزياء ويتجاوزه، ولكف هو نفسه عن مزاوله البحث الفيزيائي ليصبح في عداد الفلاسفة! أما لو سأل: ما هي الفلسفة وما هو التفلسف لكان بذلك يزاول الفلسفة، ولوجد نفسه على الفور مبتلاً بمائها، غارقاً في أمواج بحرها! ذلك أنه سؤال في صميم الفلسفة، بل أن تاريخها كله لا يعدو أن يكون محاولة مستمرة للإجابة عليه. ثم أن الإنسان هو الذي يضع السؤال وهو الذي يهتم بالإجابة عليه، لأنه يتعلق بصميم وجوده ومصيره. فليس في استطاعتي أن أقول شيئاً عن الفلسفة والتفلسف دون أن أتكلّم في نفس الوقت عن الإنسان. ولهذا لم يخطئ كائناً عندما صاغ الأسئلة الكبرى

على هذه الصورة: ماذا أستطيع أن أعرف؟ ماذا ينبغي علي أن أفعل؟ ما الذي يجوز لي أن آمل فيه؟ - لكي يتوجها جميعاً بهذا السؤال: ما الإنسان؟

ولما كان السؤال عن الفلسفة والتفلسف سؤالاً إنسانياً بالضرورة، فليس من الممكن أن تكون الإجابة عليه نهائية، لأن من ماهية هذا السؤال ألا يكون الجواب عليه «كالحقيقة الكاملة الاستدارة» - على نحو ما تقول عبارة بارمنيدز - ولا أن يكون ثمرة نقطتها ونضعها مطمئنين في أيدينا، ولهذا فلن نستطيع أن نعد القارئ أو نعد أنفسنا بتعريف محدد للفلسفة، ولا بجواب أخير يحيط بموضوعها إحاطة القشرة بالنواة. وكل ما سنحاوله هو أن نفحص معاً في فعل التفلسف نفسه ونجرب معه قدرتنا على الحرية ومعرفة النفس وبالتالي معرفة الآخرين والعالم المشترك بيننا.

٣ - لنبدأ محاولة الاقتراب من التفلسف بأن نقول أنه فعل نتجاوز فيه عالم العمل^(١) اليومي. ولا بد بطبيعة الحال أن نحدد ما نقصده «بعالم العمل» ثم بالتجاوز (أو الارتفاع والعلو والتخطي).

عالم العمل هو العالم الذي نضطرب فيه كل يوم لنكسب قوت يومنا ونؤدي «واجبنا» و«وظيفتنا». هو عالم «الجهد» و«النفع» و«الإنجاز» عالم إشباع الجوع وتلبية الحاجات. إن الهدف يتحكم فيه، وتحقيق المنفعة يسوده ويطغى عليه. هو عالم العمل، ما دام هذا العمل مرادفاً للنشاط النافع والفاعلية التي تحمل معنى الكدح والكد، وما دام ينطوي على تحقيق النفع العام (لنلاحظ مؤقتاً أننا نقول النفع العام و نقول الصالح العام، فالفلاسفة - منذ أرسطو وتوماس الاكوينى حتى اليوم - يؤكدون أن مفهوم الصالح العام أشمل وأعم، وأن من الصالح العام أن يتفرغ البعض لمزاولة التفلسف، أي لحياة النظر والتأمل البعيدة عن المنفعة المباشرة..). صحيح أن النفع العام يختلط اليوم بالصالح العام ويكاد أن يكون مرادفاً له. وصحيح أن عالم العمل يمتد ويتسع وتزداد مطالبه إلحاحاً حتى ليوشك أن يلتهم وجود الإنسان كله ويصبح هو «العالم» على وجه الإطلاق (من منا لا يستغرق السعي إلى المأكول والسكن والدفع كل وقته؟ من منا يجد من يومه ترف التفكير في معنى حياته أو معنى العالم الذي يعيش فيه ومصيره؟ من منا يمكنه أن يتردد عن المشاركة في بناء بلاده وتأكيد حرية الإنسان وكرامته وقداسته شخصيته وتقليل الشر والقهر والبؤس في مجتمعه؟ بل من منا يتردد عن العمل بقدر طاقته على جعل عالماً البشري عالماً ممكناً ومحتملاً؟) فإذا افترضنا أن التفلسف فعل يتجاوز عالم العمل اليومي ويعلو فوقه وجدنا أنفسنا مع هذا السؤال «النظري» المجرد فجأة وسط سؤال معاصر وشديد الإلحاح. فعالم العمل اليومي الذي نلتزم به جميعاً يطبع حياة الملايين ويختم الوجود الإنساني بخاتمه. كيف يتفق هذا مع القول بأن فعل التفلسف يرتفع فوق عالم العمل؟ هل يعني أن عالم العمل اليومي لا مكان فيه للفلسفة الأصلية والتفلسف الأصيل؟ أم يعني أن فرصة التفلسف لن تتاح إلا على حسابه وعن طريق التهرب من مسئولية المشاركة فيه والبعد عن أوجه نشاطه وحاجاته وضروراته؟

^(١) يوسف بير، ما التفلسف؟ أربع محاضرات مع تعقيب بقلم ت. س. اليرت. ميونخ، دار نشر كوزل، الطبعة الرابعة، ١٩٥٩، ص ١٢ وما بعدها.

Pieper, Joseph; Was heibt philosophieren? Vier Vorlesungen mit einem nachwort von T.S Eliot Munchen, Verlag, 4te Auflage, 1959, s. 12 ff

الواقع - مهما آلمنا أو فاجأنا هذا القول لأول وهلة - إن فعل التفلسف يتعارض تعارضاً مبدئياً مع عالم النفع العام والنشاط اليومي. وكلما ازدادت مطالبه وضروراته ازدادت حدة هذا التعارض. بل يمكن القول بأن تهديد هذا العالم الذي يزداد خطره كل يوم هو الذي يهدد الفلسفة ويضيف إلى موقفها من التأزم والحرَج أكثر بكثير مما يمكن أن تسببه لها الاشكالات الناجمة عن صميم ماهيتها ومضمونها وحاجتها المستمرة لمراجعة نفسها في مواجهة ظروف العصر وثقافته. ولهذا ليس عجيباً أن يعدها الناس شيئاً غريباً، وأن تغترب هي أيضاً عن نفسها فتصبح ترفاً عقلياً أو جدلاً عقيماً غير مسئول أو محاولة يائسة لتقليد العلوم الدقيقة تكشف في النهاية أنها تسير في طريق مسدود. وكلما تراكمت ضرورات الحياة اليومية وجثمت أعباء العمل على صدور الناس انطوت الفلسفة على نفسها في قاعات الدرس - التي يمولها دافع الضرائب دون علمه أو على رغبته! - وانزوى أصحابها في زوايا الكتمان أشبه برواد الجمعيات السرية أو جماعات الهواة!

مع ذلك يبقى هذا القول صحيحاً: أن فعل التفلسف يعلو فوق عالم كل يوم ويتعارض معه من حيث المبدأ.. وليس من قصدنا بطبيعة الحال أن نقلل من شأن هذا العالم اليومي الذي نشقى به ويشقى بنا ويكون جزءاً جوهرياً من عالم الإنسان وتوضع فيه أسس وجوده المادي الذي لا يمكنه بغيره أن يتفلسف! وليس القصد أيضاً أن نتعالى عليه وننظر إليه من برج تأملي مريح! فمن بين الأصوات التي تتزاحم حول ضرورات المعيشة اليومية (من أين أحصل على الزيت والسكر والأرز واللحم؟ كيف أجد القماش الشعبي وبأى سعر؟ أين وكيف أحصل على المسكن والمأوى.. الخ) قد يرتفع فجأة أحد الأصوات بدافع اليأس أو الملل أو التعجب أو الصحو المفاجئة لعنى الوجود - ليسأل هذا السؤال القديم، هذا السؤال الأكبر الذي قامت عليه «الميتافيزيقا» وانبعث نداؤه من أغوار الدهشة: لم كان وجود ولم يكن بالأولى عدم؟^(١) ولسنا في حاجة للقول بأن هذا السؤال الفلسفي العريق يصطدم بعالم النفع والعمل والوسائل والغايات القريبة المحددة (لو انطلق به صوت ضجر في زحام الطواوير لاتهم صاحبه بالجنون أو نصحه الناس بالصبر!) ولكن ما أن يهتف أحد بالسؤال - ولو ناجى به نفسه! - حتى يتضح الفرق بين العالمين، وتتم الخطوة التي يرتفع لها السائل فوق عالمه اليومي، وينفذ من القبة السميكة التي تحيط به. وقد يكون السؤال من القوة والعمق بحيث لا ترتفع هذه الخطوة فوق عالم كل يوم فحسب، بل تعلو بصاحبها فوق كل شيء على الإطلاق، وتتجاوز به العالم وكل ما هو «عالي» أو محتوى في مكان لكي يغمس به من جديد في أعماق هذا العالم وجذوره بعد أن يكون قد جرب بفعله الفلسفي تجربة العلو المطلق، والتحرر المطلق، تجربة الكل والمعنى الأخير...^(٢)

وليس فعل التفلسف (ولنلاحظ مؤقتاً أنه فعل ونشاط وحركة، بل هو أقصى فعل ما يمكن أن يحقق به الإنسان حريته ومعرفته بذاته وتجربته بالوجود في مجموعه!) ليس هو الوحيد الذي تتم به هذه

(١) هيدجر، ما الميتافيزيقا؟ - فرانكفورت (على نهر الماين)، ١٩٤٣، ص ٢٢

(٢) راجع - أن شتت - تفاصيل تجربة العلو، أي تجربة التفلسف الأصيل، في كتاب فلسفة العلو (الراسنندس) للأستاذ فولفانج شروفر الذي نقله كاتب السطور إلى العربية - القاهرة، مكتبة الشباب، ١٩٧٥.

الخطوة إلى ما فوق العالم كل يوم وما وراءه. ففي صوت الشاعر الأصيل، وبإبتهال العابد المتبتل، وهمسة المحب المتفاني، وصرخة الثائر النقي، ورجفة المحتضر أمام الموت، ورعدة البديع بخفقات الخلق... الخ في كل هذه التجارب التي تهز كيان الإنسان وتدفعه إلى حدود الوجود وتملؤه دهشة من الكل - فيها شيء من فعل التفلسف الذي يرتفع فوق العالم اليومي ويعلو فوق مقولات النفع والتنظيم والاستخدام العقلي والعلمي. سنستبعد بطبيعة الحال كل شعر كاذب، وتمرد زائف، وتدين منافق، وحب غير نقي، وتفلسف غير أصيل، لأنها جميعاً لا تحقق العلو فوق عالم العمل اليومي ولا تتيح النظر الكلي إليه، وإنما تسخر لخدمته وتصبح ترساً في آله، ووظيفة محددة ضمن نظامه وبرنامجه، وبذلك لا تمكن من مراجعته وتوجيهه وإدراك معناه، وإنما تضاعف من سجن الإنسان في محبسه.. ولهذا كان السفسطائي أو الفيلسوف الكاذب أسوأ حالاً من رجل الشارع، لأن الأول لن يعرف الاندهاش الحقيقي، أما الثاني فقد تصيبه الدهشة فجأة من حكمة عابرة أو مثل سائر أو بيت شعر مأثور، أو لحظة صدق مع النفس أو وقفة تأمل وسط الزحام أو تجربة فشل ومعاناة... الخ^(١).

٤ - هذا الجانب السلبي الذي يبرزه التعارض بين فعل التفلسف وبين العمل اليومي - وقد جسمه أفلاطون كما رأينا في موقف الفتاة الثراقية البريئة من طاليس وموقف أبولودور المتحمس للفلسفة تجاه رجال المال والأعمال - ليس هو الوجه الوحيد للمسألة. أن الوجه الآخر لفعل التفلسف هو الحرية. فالفلسفة لا «تستخدم» بالمعنى المباشر من كلمة الاستخدام. وهي كذلك لا تسمح بأن تستخدم في سبيل هدف غريب عنها، لأنها هي نفسها هدف في ذاته. أنها معرفة «حرة» لا معرفة «نافعة». هذه الحرية تفترض أن المعرفة الفلسفية لا يسوغها الاستخدام والتطبيق، ولا تستنفد «الوظيفة» الاجتماعية رسالتها (فلها بدون شك وظيفتها في المجتمع - كما سنوضح هذا بالتفصيل - بغير أن تفقد لهذا السبب حريتها أو تصبح تابعة للمجتمع أو فرعاً من فروع علم الاجتماع!) بهذا المعنى وضع القدماء الفلسفة بين الفنون الحرة - في مقابل الفنون العملية التي تسخر لتحقيق منفعة معينة - بل جعلوها أكثر هذه الفنون نصيباً من الحرية^(٢) ويستوي أن أقول أن فعل التفلسف يتجاوز عالم كل يوم، أو أقول أن المعرفة الفلسفية لا تقبل أن تستخدم لهدف خارجي غريب عنها، أو أقول أخيراً أنها فن حر. وليس معنى هذا أن العلوم الجزئية تخلو من الحرية، بل معناه أنها تكون حرة بقدر ما يزاوئها العالم بطريقة فلسفية ويحرص على ألا يضيع طابعها الفلسفي والنظري الحر، أي عندما يلمس حدود علمه بالعلوم الأخرى وبوحدة المعرفة الشاملة. وأوضح مثل لهذا هو ما يحدث للعلوم الجزئية فيما يسمى بأوقات «الأزمات» التي تراجع فيها مناهجها وتعيد النظر في مبادئها ومسلماتها.

(١) قرن أفلاطون بين التفلسف و«الايروس»، بل جعل الحب الفلسفي هو الدافع المحرك للتفلسف، كما قرب أرسطو وتوماس الأكويني - وكلاهما رأس عقلائي بعيد عن كل شبهة رومانسية - بين الفيلسوف والشاعر وبين الفعل الفلسفي والفعل الأدبي لما يجمع بينهما من قدرة على الاندهاش والعلو والارتفاع. وعبارة الأكويني في تعليقه على ميتافيزيقا أرسطو، تستحق الالتفات: «إن الشيء الذي يجعل الفيلسوف شبيهاً بالشاعر هو أن كليهما يتعامل مع المدهش أو المثير للعجب»

Mirandum

(٢) يوسف بيير، المصدر السابق، ص ٢٧.

لنضرب مثلاً واقعياً: ولنفترض أن المسؤولين في دولة حديثة قالوا: نحن نحتاج لتنفيذ خطة السنوات الخمس إلى عدد معين من الأطباء وعلماء الفيزياء والكيمياء والزراعة... الخ لتحقيق التنمية في هذا المجال أو ذاك ولنتصور أنهم قالوا أيضاً: نحن في حاجة الآن إلى عدد من الفلاسفة... ولكن ماذا سيقولون لتسويغ هذا الطلب؟ هناك مسوغ واحد: لكي يدعموا «أيديولوجية» معينة أو يدافعوا عنها. ولنتصور أيضاً أنهم قالوا: نحن في حاجة إلى عدد كذا من الشعراء.. فإذا سئلوا لماذا؟ كان هناك جواب واحد يتردد في صيغ وعبارات مختلفة: لكي تكون الكلمة سلاحاً للنضال في سبيل مثل وأهداف وضعها المجتمع. غير أنهم بذلك يدمرون الفلسفة والشعر جميعاً، بحيث تكف الفلسفة عن أن تكون فلسفة، ويتوقف الشعر عن أن يكون شعراً. وليس معنى هذا أنه لا توجد علاقة بين الفلسفة والشعر في بلد معين وبين تحقيق الصالح العام. ولكن معناه أن هذه العلاقة لا ينبغي أن تترك للقائمين على الصالح العام لتنظيمها وتديرها ووضع قواعدها. فكل ما يحمل معناه وهدفه في ذاته لا يمكن أن يكون وسيلة لتحقيق هدف آخر. وكما أننا نحب انساناً لذاته لا لكي نحقق هذا الهدف أو ذاك من وراء الحب، فنحن لا نستطيع أن نتفلسف أو نبدع الشعر لهدف خارجي عنهما، وإلا قضينا عليهما وسلبناهما حرية النظر والنقد والمقاومة.

هذه الحرية التي يقوم عليها التفلسف مرتبطة ارتباطاً حميماً بالطابع «النظري» للفلسفة. فالفلسفة هي أنقى صور التأمل في الواقع. وحيثما ينظر الإنسان إلى أي شيء أو أي موجود نظرة فلسفية، فهو في الحقيقة يسأل عنه سؤالاً نظرياً خالصاً من كل غرض نفعي أو عملي. وتحقيق هذا النظر الخالص مرتبط بدوره بوجود علاقة بين الإنسان والعالم، علاقة خالية من كل غرض، اللهم إلا الرغبة في معرفة ماهيته وواقعته. ولن تتيسر له هذه النظرة حتى يكون العالم أو الواقع أو الوجود أكثر من مجرد مجال أو مادة خام لنشاطه وفاعليته. ولن تكون هذه النظرة فلسفية بحق حتى تحيط بالوجود كله وتحاول أن تجربته في مجموعه، وبذلك تحقق تلك العلاقة الأصيلة التي نبعت من حرية التفلسف وجعلت الفلسفة ممكنة.

كانت هذه العلاقة الأصيلة حية وحاضرة في فجر الفلسفة وعند مؤسسي التفلسف. وعندما بدأت تنهار خطوة فخطوة انهار معها الطابع النظري الحر للفلسفة وتدهورت الفلسفة نفسها. ولو تتبعنا الخط الذي يبدأ في العصور الحديثة من كلمة فرانسيس بيكون المعروفة: «العلم قوة»، أو من عبارته التي لم يفتأ يرددها في صور مختلفة: «إن معنى العلم كله هو تزويد الحياة البشرية بالاختراعات الحديثة»^(١)، إلى ديكارت الذي يؤكد في «مقاله عن المنهج» أن غرضه هو وضع فلسفة «عملية» في مكان الفلسفة «النظرية» القديمة، بحيث نستطيع أن نجعل من أنفسنا «سادة مسيطرين على الطبيعة مالكين لها»^(٢) حتى عبارة

(١) فرانسيس بيكون، الأورجانون الجديد، ٣، ١ — ١، ٨١.

ويلحق الأستاذ «بول موي» في كتابه «المنطق وفلسفة العلوم» على هذه العبارة بقوله: «إذا كنا على يقين من صحة العلم، فإن قدرنا كبيراً من ذلك اليقين يرجع إلى أن ذلك العلم قد ثبت صحته بالتطبيقات الصناعية. فالقوة تثبت العلم — ولكن العلم ليس هو القوة..» أنظر ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، القاهرة، دار لهضة مصر، د.ت، ص ١٦٤.

(٢) ديكارت، مقال في المنهج، القسم السادس، الطبعة المدرسية جيلسون، ص ١٢٢ — وكذلك الترجمة العربية للمرحوم الأستاذ محمود الخضيرى، القاهرة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ص ١٩٠ — ١٩١ (ورعنا تأثر ديكارت في هذا الرأي ببيكون، كما يرى الأستاذ لالاند الذي يذكره الأستاذ الخضيرى في تعليقه بالهامش بنفس الصفحة).

ماركس المشهورة: «لقد اكتفى الفلاسفة حتى الآن بتفسير العالم تفسيرات مختلفة، ولكن المهم هو تغييره»^(١) - لو تتبعنا هذا الطريق التاريخي المتصل حتى اليوم لكننا في نفس الوقت نتتبع طريق تدمير الفلسفة لذاتها وتخليها بالتدريج عن طابعها النظري الحر، ورؤيتها للعالم وكأنه مجال أو مادة خام للفعل البشري. ولا تحسب أننا نقلل من صدق العبارات السابقة وأهميتها، أو من أي جهد فكري يطمح لتغيير العالم المادي والاجتماعي والتقدم به نحو الأفضل. فلو القدرة على النظر الخالص الحر ما استطاع هؤلاء الفلاسفة أنفسهم أن يصوغوا عباراتهم المذكورة. ولكننا نلاحظ فحسب بداية انهيار حرية التفلسف مع بداية العصر الحديث، وغلبة الطابع العملي عليها، والميل «لتوظيفها» لخدمة نظام اجتماعي معين. ولا يمكننا أن نرفض هذا كله رفضاً مطلقاً - فكم تمخضت عنه ثورات حقيقة - بشرط ألا يتم على حساب الحرية الأساسية للفلسفة، ولا ينال من ماهية التفلسف الذي وصفناه بأنه يتجاوز عالم العمل اليومي، لا لكي ينكره أو يزدريه أو يتعالى عليه، بل لكي ينعكس عليه من جديد ويتغلغل في أعماقه وهو أقدر على النظر الحر إليه ومراجعته وتحليله وتوجيهه وإضفاء الوحدة والمعنى عليه...

إن الفلسفة تقوم على الإيمان بأن ماهية الإنسان وثورته الحقيقية لا تكمن في إشباع الحاجات الضرورية، ولا في أن يصبح «سيد الطبيعة ومالكها» ومسخرها، بل في قدرته على رؤية الوجود، كل ما هو موجود. وليست الفلسفات الكبرى سوى مجموعة التجارب الكبرى عن الوجود في كليته. كما أن الفلسفة القديمة قد بينت أن أقصى كمال يمكن أن تبلغه هو أن يرتسم في نفوسنا نظام الأشياء الموجودة في مجموعها، وهذا كله متضمن في تحديدنا لفعل التفلسف بأنه يتجاوز لعالم كل يوم. ولكن نتجاوز إلى أين؟! إلى عالم «آخر» كلي وراء هذا العالم الجزئي؟ أم إلى عالم حقيقي وراء عالم المظهر؟ هل نقف عند ذلك العالم أم يحتم علينا فعل التفلسف - أي فعل العلو الذي لا يقف عند حد! - أن نتجاوز بدوره إلى عالم آخر وراءه وهكذا إلى ما لا نهاية؟ ألا يمكن أن ينتهي بنا ذلك إلى الفراغ والعدم فتحقق علينا التهمة التي يلصقها بنا العمليون والناجحون وأصحاب الفطرة السليمة؟ أيكون الرد عليهم أن من يتجاوز «كل شيء» لابد أن يتجاوز الشيء وضده، أي الوجود والعدم جميعاً. فإلى أين إذن وأي شيء نجنيه من هذا الارتفاع. وماذا يعود علينا أو على عالمتنا منه؟

أيّاً كانت الإجابة على هذه الأسئلة فلاشك أن كلا العالمين ينتمي إلى عالم الإنسان، وأنه وحده - دون سائر الكائنات من جماد أو نبات أو حيوان - هو القادر بفضل العقل على الوجود في العالم بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة. ولابد أن نضيف إلى هذا أنه هو الكائن الوحيد الذي يقدر على العلو والارتفاع فوق هذا العالم وفوق ذاته وكل شيء على وجه الإطلاق «لنتذكر كلمة باسكال في خواطره: تعلموا أن الإنسان يعلو على الإنسان علواً غير متناه»^(٢). فالتفلسف يعني فيما يعنيه أن نجرب اهتزاز عالم كل يوم كلما سمعنا نداء «العالم»، وأن نخطو خارج حيز البيئة العملية الضيقة لكي نواجه «الكون». هي تجربة

(١) كارل ماركس، الأيديولوجيا الألمانية، قضايا عن فويرباخ، القضية الحادية عشرة، في الكتابات المبكرة، ص ٣٤١، نشرة لاندزهورت، شتوتغارت، ١٩٧١.

(٢) باسكال، الخواطر، الخطرة ٤٣٤ (في ترقيم برونشفيج).

خطرة، تسلمنا للغربة حيث لا سطح يظلنا. وهي لا تتم في كل لحظة ولا في كل يوم، إذ لن نستغني عن الرجوع إلى سقف يحمينا. ومن ذا الذي يمكنه أن يهجر عالم الفتاة الثراقية إلى الأبد؟ من يقدر أن يتخبط في نبع الماء طوال حياته؟ من يملك ترف النظر إلى الأنجم طول العمر؟

إن حياة التأمل والنظر ليست حياة بشرية خالصة، وإنما هي شيء يسمو فوق البشرية. لأن في الإنسان نفسه شيئاً يفوق الإنسان. بيد أنه ينظر ويتأمل - أي يتفوق على الإنسان - بما هو إنسان، ويقدر ما تغوص قدماه في الوحل تكون قدرته على التطلع للنجوم. بقدر ما يغمس في أعماق الواقع اليومي بقدر ما يرتفع فوقه ليراه في كليته. من ثمة هذا الوضع الغريب الفاجع: سقراط يغوص «حافي القدمين» في حارات أثينا وفي نفس الوقت يخلق فوق السحب، يكون في كل لحظة يتحاور فيها مع الناس في العالم وخارجه، يسأل عن هذا الشيء أو ذاك ويسأل في نفس الوقت عن الكل، يتكلم عن المعرفة والعدالة والفضيلة.. الخ ويسعى في نفس الوقت إلى «ماهية» المعرفة و«جوهر» العدالة و«حقيقة» الفضيلة.. أنه في كل سؤال فلسفي حقيقي إنما يسأل عن «كل» ما هو موجود، عن ماهيته وحقيقته الأخيرة، إذ ليس سؤالاً فلسفياً ذلك الذي لا ينصب على «الكل»...

هـ - في فعل المتفلسف يرتفع الإنسان فوق عالم كل يوم ليتجه إلى «العالم»، يعلو فوق البيئة التي يحتاج إليها ويتكيف معها ليندفع إلى مجموع الموجودات. ولكن هل نريد أن نرسم للفيلسوف صورة رومانسية بقدر ما هي مضحكة؟ أيوافق أحد منا على أن يظل غريباً عن العالم ومثاراً للسخرية والإشفاق؟ هل يفهم من هذا العلو أنه يغادر مكاناً ليدخل مكاناً آخر، أو أنه يترك أشياء في عالم كل يوم ليستقبل أشياء أخرى في «العالم»؟ إن المتفلسف لا يحول وجهه عن عالم العمل اليومي عندما يسأل عن معناه وحقيقته، ولا يوجه عينيه من مجاله إلى مجال آخر يرى فيه عالم «الحقائق» و«الماهيات»، فليس الأمر هنا أمر مجالين للواقع بحيث يترك أحدهما لينفذ في الآخر. ليس الأمر كذلك مهما تبادر للظن من كلمات «العلو» و«الارتفاع» و«التجاوز» التي ترددت على الصفحات السابقة. أن هذا العالم نفسه، هذا العالم بأشياءه وكنائنه التي تقع أمام أعيننا، بموضوعاته التي نلمسها بأيدينا ونعرفها بحواسنا وعقولنا، هو موضوع التأمل الفلسفي. غير أن هذا العالم، هذه الأشياء التي نراها والموضوعات التي نلمسها والحقائق التي نفكر فيها ونتعامل معها ليل نهار تصبح موضوعاً للسؤال على نحو خاص. أنها تسأل عن ماهيتها وحقيقتها الكلية الأخيرة، بحيث يصبح أفق السؤال هو أفق الواقع الكلي. السؤال الفلسفي ينصب على «هذا الشيء» أو «ذاك» مما يقع أمام بصرنا، لا يتجه إلى شيء يقع «خارج العالم» أو في عالم آخر وراء عالم التجربة اليومية. ولكنه يسأل عنه بطريقة تمس جذوره وتفتح فيه أعماق الدهشة المتجددة: ما هو «هذا الشيء» على الإطلاق وفي أصله ومعناه الأخير؟ - يقول أفلاطون: لا يريد الفيلسوف أن يعرف أن كنت أظلمك في هذا الأمر أو كنت تظلمني، وإنما يريد أن يعرف ما هي العدالة بوجه عام، وما هو الظلم ولا يريد أن يعرف إن كان الملك الذي «يملك» الذهب الكثير سعيداً أم غير سعيد، وإنما يريد أن يعرف ما هو الملك بوجه عام وما هي السعادة والشقاء على وجه الإطلاق وفي أساسها الأخير...^(١)

^(١) ثيأيبوس، ١٧٥.

السؤال الفلسفي إذن يتجه إلى الأشياء التي تقع أمام أعيننا كل يوم، ولكن هذه الأشياء تشفى أمام السائل، تفقد كثافتها وبدايتها الموهوبة، تكشف عن وجهها العميق الذي لم نألفه من قبل. كان سقراط يشبه نفسه «بالمسكة الرعاشة»^(١)، فأسلته تجمد المسؤل وتخلع عن وجه الأشياء قناعها العادي. في كل يوم نقول: هذا صديقي، هذا بيتي، هذه زوجتي، وكأنما «نملك» هذا كله. وفجأة يرن السؤال فننوقف: هل نملك هذا كله؟ هل يمكن حقاً أن نملك؟ ما معنى «الملك» على الإطلاق؟ عندئذ نتفلسف، فنبتعد ونغترب، لا عن الأشياء المعتادة في حياتنا اليومية، بل عن تفسيراتها وقيمها المألوفة. ونحن لا نفعل هذا لكي نشذ عن الآخرين، أو لكي يقال إننا نفكر بخلاف بقية الناس، بل لأن وجهاً جديداً للأشياء قد ظهر أمامنا فجأة، وجهاً مختلفاً عن ذلك الذي تعودنا عليه وسلمنا به في لقائنا معه كل يوم. هذه التجربة الباطنة هي التي اتفق على أنها أصل التفلسف. إنها تجربة الدهشة.

يهتف الرياضي الشاب «ثيآيتيتوس» بمسقاط الماكر الطيب بعد أن جعله يقر بجهله: «بحق الآلهة يا سقراط، إنني لا أفيق من الاندهاش من معنى هذه الأشياء، وأحياناً يصيبني الدوار بمجرد النظر إليها». عندئذ يرد عليه سقراط هذا الرد المرح البسيط الذي أصبح حقيقة مقررة في تاريخ الفلسفة: «أجل. أن هذه الحال بعينها هي التي تميز الفيلسوف، هذا وحده دون سواه (أي الاندهاش) هو أصل الفلسفة»^(٢).

فعل التفلسف يبدأ مع الدهشة. هذه الدهشة تكشف عن طابع الفلسفة «غير البرجوازي».. والذي نقصده بالبرجوازية العقلية هنا (دون أدنى رغبة في الإساءة إلى البرجوازيين، فنحن جميعاً منهم، سواء كنا كتاباً أو قراءاً) هو وجهة النظر التي تأخذ البيئة المحيطة بكل ما فيها من أغراض حيوية مباشرة مأخذاً نهائياً جاداً بحيث لا تشفى الأشياء عن وجهها الأعظم ومعناها الأخير. فالأشياء لا تدهش البرجوازي. وهو نفسه عاجز عن الاندهاش. إن كل شيء عنده واضح مألوف لا غرابة فيه.

ولكن هل هناك شيء بديهي. هل عرفنا معنى «الشيء» أو حاولنا التساؤل عنه؟ أبديهي أن نوجد أو نبصر أو نتحرك؟ أمن الأمور البديهية أن نولد ونعيش نموت؟ هل حياة الكائنات والقيم والنظم والنظريات والمواضع... الخ وموتها شيء واضح بذاته؟ أليس في نشوئها وفسادها ما يثير العجب والدهشة؟ - لكن البرجوازي لا يخطر على باله أن يسأل هذه الأسئلة. فهو يحيا سجين يومه، أسير أهدافه الحيوية المباشرة، في حين أن صوت هذه الأهداف الحيوية يصمت - ولو في لحظة الاندهاش - فلا يعود يسمعه من يهتز برؤية وجه العالم الأعظم، ومن يتعجب من وجود الموجودات وأنها ليست عدماً، وأن مجرد وجودها يثير السؤال عن معناها وحقيقتها ولو لم يتوصل إلى معنى ولا حقيقة.. هذا الاندهاش هو الذي مكن أول من أطلق السؤال الفلسفي (سواء عند الإغريق بصيغته المعروفة: ما هو الوجود أو الوجود؟ أو عند حكماء الشرق القديم في ثوب ديني أو أسطوري) - هو الذي مكنه من النظر الخالص من كل غرض، النقي من كل رغبة أو منفعة. والذي أدهش أول السائلين لم يكن شيئاً مثيراً أو شاذاً، ولا

(١) ميون، ٨٠ - أو «بالمزم» على النعاين: الجمهورية، ٣٥٨.

(٢) ثيآيتوس، ١٥٥ - وراجع لكاتب السطور: الدهشة أصل الفلسفة، في كتاب «مدرسة الحكمة»، ص ٨٩ - ١٠٣ - القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧.

كان حدثاً غير مألوف لم يسمع به أحد - فالذي يحتاج إلى الدهش لكي يندهش لا يعرف في الحقيقة ما هي الدهشة! - بل كان هو وجود الموجود نفسه، هذا الذي نراه كل لحظة ولا نراه.. في هذا الشيء اليومي المعتاد أدرك المتفلسف الذي اندهش لأول مرة ما ليس بيومي ولا معتاد. هزه من كل كيانه أن الأشياء موجودة فسأل السؤال الميتافيزيقي الأول: لم كان وجود؟ تعجب مما يلقاه من أشياء يمر عليها الناس من الكرام دون أن يصيبهم العجب. لم يكن في حاجة للاستغراق في تأمل النجوم كي يسقط في نبع الماء. فكل ما هو موجود قد كشف له عن وجهه العميق وأسقطه في نبع الحيرة. ولا بد أن هذه التجربة قد عرضته للخيبة والفشل في التعامل مع تلك الأشياء التي كان الهدف منها قبل ذلك واضحاً وكانت منفعتها محددة. ولا بد أنه تعرض للسخرية أو السخف من الناس فاغترب عن حياتهم اليومية وانتزع من جذور الطمأنينة تحت سقف نظام مستقر. ولكن لا شك أنه لم يطل به البقاء في هذه التجربة، إذ لا مفر من الرجوع إلى الحياة اليومية! ولا شك أيضاً أنه قد عاد إليها بأعين جديدة ونظرة جديدة.. ربما نقول اليوم: كان شاعراً يحيا في جنة الأساطير، أو طفلاً يحب في مهد العلم. وفي هذا القول نصيب من الحقيقة. ففي الفيلسوف دائماً شيء من الطفل والشاعر، وأن اختلف عنهما في طريقة تعبيره عما يدهشه. ولهذا اتفق - كما أسلفنا القول - أرسطو والاكوييني على أن الفعل الفلسفي قريب من الفعل الشعري، لأن الفيلسوف والشاعر يتعاملان مع الدهش...

٦ - «الاندهاش أصل التفلسف». ولكن ربما فهم من هذه العبارة أنه مجرد بداية أو تمهيد سابق عليه، بحيث يمكن أن يزول بعد فترة قصيرة أو طويلة. والواقع أن الاندهاش هو مبدأ التفلسف وجوهره الثابت وقوته المحركة، ولو زال عنه لتوقف التفلسف نفسه. والدليل على هذا أن الاندهاش لم يقتصر على الفلسفة القديمة بل ظهر وجهه واضحاً مع بداية الفلسفة الحديثة. ولو تذكرنا أب الفلسفة الحديثة لأمكننا أن نقول أن الشك هو أصل الفلسفة. فلولا أنه قال لا وشك في كل شيء: فيما تلقاه عن طريق التعليم، في الحس والمحسوس والمعقول، في أبسط الحقائق الرياضية، في وجود جسمه ووجود العالم المادي المحيط به وفي الله نفسه، لولا ذلك ما أمكنه أن يتوصل إلى صخرة اليقين التي لا تتزعزع.. فهو لا يستطيع أن يشك في أنه يشك، وهو في شكه يفكر، ولا فكر بغير «أنا» تفكر، وهو الأنا التي لا سبيل للشك فيها هي الحقيقة البديهية الواضحة التي سيثيد عليها بناء الفلسفة والعلم من جديد، وسيصعد على سلمها (النوراني اللحظي) كي يثبت وجود الله ثم يهبط لإثبات وجود العالم.. ولولا حرف النفي البسيط «لا» الذي بدأ به فلسفته لما بدأ تاريخ العصر الحديث...

يقول هيجل في محاضراته عن تاريخ الفلسفة (وهو بصدد الكلام عن سقراط ومنهجه في إدهاش محدثه مما يبدو واضحاً مسلماً به): «أن الإرباك هنا هو أهم شيء، ولا بد للفلسفة من أن تبدأ به وتعمل على ظهوره، لا بد للإنسان من الشك في كل شيء والتخلي عن كل افتراض لكي يعود بعد ذلك فيتلناه نتائجاً للتصور»^(١).

(١) هيجل، محاضرات عن تاريخ الفلسفة، ٢، ٦٩ - والجدير بالذكر أن مؤرخ الفلسفة المشهور «فندلاند» قد تأثر بهذه الطريقة الديكارتية في التفكير فترجم في كتابه «مدخل إلى الفلسفة» الكلمة اليونانية التي تفيد معنى الدهشة (وهي ثاومازين Thaumazein) على هذه الصورة: «حيرة الفكر مع نفسه».. (فندلاند المدخل إلى الفلسفة. توبنجن، ١٩٢٣، ص ٦).

هل يعني هذا الاندهاش في صورته القديمة أو في صورة الشك الحديثة أن يقتلع الإنسان من جذوره ويخيب أمله في واقعه، أم معناه أن يمد جذوره في أعماق أرض جديدة؟ أن الذي يجرب الدهشة لا بد أن يصاب بخيبة الأمل ويحس أنه خدع. هذا هو الجانب السلبي من التجربة. ولكنه لا يستطيع أن يخفي الجانب الإيجابي، وهو التحرر من الوهم والخداع.. فكل ما كان يسلم ببداهته وبقينه أصبح نهياً للشك واهتزت الأرض من تحته. غير أن معنى الدهشة يكمن في تجربة أكبر: أن العالم أعمق وأكبر وأغنى بالأسرار مما قد يبدو للعين اليومية والنظر العادي. فالاندهاش يتحقق في الإحساس بالمعنى والسر. وهو لا يتجه لإثارة الشك والحيرة بقدر ما يتجه لإيقاظ الوعي بأن الوجود يثير أسئلة لم نجب عليها، ويحفل بأسرار لم نبغ كنهها بعد. ولعل فيه أيضاً نوعاً من التواضع والخشوع أمام عظمتها، نوعاً من الإقرار بأن حقائق العلم التي نملكها ونعز بها بطبيعة الحال لم تستنفد بعد كل ما ينطوي عليه من حقائق.

في الاندهاش إذن سلب وإيجاب. فالمندهش لا يعرف السبب الخفي وراء ما يدهشه، لأن الذي يعرف لا يندهش^(١). وهو كذلك لا يفتقر إلى المعرفة وحسب، بل هو مثل أب الدهشة سقراط: يعرف أيضاً أنه لا يعرف. ومع ذلك فهو لا ييأس ولا ينفذ يديه، وإنما يمضي سائراً على الطريق. قد تخرسه الدهشة لحظة، لكن لا يلبث أن يصحو ويواصل سيره، يدفعه الشوق إلى المعرفة القصوى. أن ما يثير في عقله الدهشة ليفجر في قلبه الفرح^(٢)، فحيثما وجدت الفرحة العقلية وجد المدهش، وحيثما كانت القدرة على الفرح، كانت القدرة على الاندهاش (والمشتغلون بالعلم وبالإبداع الفني والأدبي بوجه خاص يجربون هذه الفرحة الأليمة المتجددة ويتكتمون سرها!) والفرحة تأتي من «الأمل» الذي تنطوي عليه دهشة المتفلسف ويمكن في صميم الوجود البشري نفسه. فنحن دائماً «على الطريق»، لم نوجد بعد (كما قال باسكال ويقول أرنست بلوخ في أيماننا) ولكن نأمل أن نوجد. ولهذا فإن الله لا يندهش، لأنه لا يفتقر إلى علم أو وجود، والحيوان لا يندهش، لأن نفسه الحسية لا يقلقها السعي إلى معرفة الأسباب^(٣).

إن الاندهاش الذي ينطوي على الأمل يدخل في صميم وجودنا البشري، وهو دليل على أننا نتفلسف ضرورة - أي نشاق إلى المعرفة الحقة - مهما يتراكم من صدأ العادة والأيام المرة فوق العين وفوق العقل. وكما أن الاندهاش مقصور على البشر، فإن التفلسف أمر يميزهم دون غيرهم. تقول الكاهنة الحكيمة ديوتيميا لسقراط: «لا أحد من الآلهة يتفلسف، ولا أحد من الحمقى، إذ أن المهلك في الحمق أن يتصور المرء أنه مكتف بنفسه..» ويسألها سقراط: «من هم إذن المتفلسفون يا ديوتيميا إن لم يكونوا هم الحكماء ولا الحمقى؟» فتجيبه قائلة: «هذا شيء واضح حتى للطفل. إنهم أولئك الذين يكونون وسطاً بينهما»^(٤).

(١) يعرف توماس الأكويني الاندهاش بأنه الشوق إلى المعرفة *desiderium sciendi* (المجموع اللاهوتي، ١، ٢، ٣٢، ٨).

(٢) فمن الدهشة، كما يقول أرسطو، ينبع الفرح (الخطابة، ١، ٢).

(٣) على نحو ما يعبر الأكويني في مجموعة الرد على الأمم (٣٣، ٤).

(٤) المأدبة، ٢، ٤.

هذه الكائنات الوسط لا يمكنها أن تكف عن الدهشة، وإلا كفت عن الوجود (لا عن التفلسف وحده). فهي لن تملك العلم كله، ولن تتقنع بالجهل وعدم العلم. هي دائماً على الطريق، يحدوها الأمل في الوصول إلى جواب. ولكن هل يمكن أن تشبعها إجابة نهائية على أسئلة من هذا النوع: ما هو هذا الشيء على الإطلاق وفي أصله وأساسه الأخير؟ ما المعرفة؟ وما الإنسان؟... أن العلوم الجزئية تسأل. والعالم يخرج من دهشته عندما يهتدي إلى «نتيجة» بحثه. وفي هذا تكمن عظمة العلم وحدوده في آن واحد. أما الفلسفة فتسأل دون أن تصل إلى جواب نهائي أخير (والأ أصبحت علماً أو مذهباً وعقيدة - أ) لهذا لا يخرج المتفلسف أبداً من الدهشة، لأنه دائماً على الطريق.. سيظل يسأل ويسأل دون أن ييأس ودون أن يصل إلى جواب يتفق عليه الجميع (فكل أفكار الفلاسفة - كما يقول الأكوييني، لم تنجح في الكشف عن طبيعة بعوضة واحدة!) غير أن هذا القول وأمثاله لن يفت في عزمته أو يوهن من أقدامه وصبره. ولهذا يبقى مصدر قلق وإزعاج دائم (كلمة نيتشه: لست فيلسوفاً، ولكني ديناميتم! إنني أتفلسف بالمطرقة!) وإذا وجد بحق فهو إما إنسان خطر يجب الحجر عليه، أو مثل أعلى لا سبيل إليه!

٧ - والمعنى السلبي الذي ينطوي على الأمل ملازم لفهوم الفلسفة نفسها منذ البداية^(١). فهي لم تقدم نفسها في صورة علم يقيني موثوق به، بل أكدت بوضوح إنها شكل من أشكال التواضع الذي يعرف قدر نفسه.. وكلمة «الفلسفة» و«الفيلسوف» - فيما تقول الحكاية القديمة التي نعرفها جميعاً - قد صاغهما فيثاغورس (من حوالي ٥٨٢ ق.م إلى حوالي ٤٩٦/٩٧ ق.م) معتمداً أن يجعل معناهما مقابلاً لكلمتي (السوفيا) و«السوفوس». فما من إنسان حكيم أو عالم، وإنما العلم والحكمة لله وحده. ولهذا فإن السعي إلى الحكمة ومحبتها هو أقصى ما يمكن أن يصف به الإنسان نفسه (فيلسوف). وبمثل هذا يتحدث أفلاطون في محاوره فايدروس^(٢) فعندما يسأل هذا عن الاسم الذي يليق بصولون وهوميروس يرد عليه سقراط هذا الرد الحاسم: «أحسب يا فايدروس أن إطلاق اسم الحكيم عليه (سوفوس) شيء أعظم بكثير مما يستحق، وأنه لا يليق إلا باله، أما تسميته بالفيلسوف، أي من يسعى للحكمة ويحبها أو بشيء من هذا القبيل، فيبدو لي أنه أنسب له».

هذه الحكاية معروفة لا يخلو منها كتاب في الفلسفة. ولكننا نميل إلى أخذها مأخذ النوادر والطرائف، ولا نكاد نقف عندها لنحقق أصلها ومعناها. فما الذي تنطوي عليه الحكاية التاريخية، ما الذي تقوله!

إنها تؤكد أمرين: أولهما أننا لا «نملك» الحكمة أو العلم الذي يهدف إليه السؤال الفلسفي، كما أن افتقارنا إليهما ليس مسألة مؤقتة أو عارضة، وإنما نحن من ناحية المبدأ لا نستطيع أن نملكهما. أن السؤال الفلسفي (أي السؤال عن الحقيقة والماهية) ينطوي على الرغبة في الفهم. والفهم معناه معرفة الشيء الذي نسأل عنه معرفة تامة نهائية. ولكن الحكاية القديمة تؤكد أن الإنسان لا يمكنه أن يصل إلى

(١) يوسف بير، ما التفلسف؟ المصدر السابق ص ٧٨ وما بعدها.

(٢) فايدروس، ٢٧٨.

معرفة من هذا النوع، كما تؤكد أنه لا يوجد شيء يمكن أن يعرف على هذه الصورة. فمن طبيعة الفلسفة أن تسعى في طلب الحكمة التي تظل ممتنعة عليها (نقول ممتنعة ولا نقول مستحيلة، إذ لا بد من وجود علاقة بينهما، حتى يكون ثمة معنى للسعي والشوق والحب!) هذه الحكمة هي موضوع الفلسفة. ولكنه موضوع تسعى إليه ولا تملكه. وقد تناول أرسطو هذا المعنى الأول في «الميتافيزيقا» وزاده تحديداً، ثم انتقل إلى كتب كبار المفكرين في العصر الوسيط من إسلاميين ومسيحيين وبخاصة في شروحهم على كتاب أرسطو السابق. وخلاصة ما يقولونه أن الحكمة تطلب لذاتها، ولهذا لا يمكن أن يملكها الإنسان تماماً. ربما كان في وسعنا أن «نملك» الحقائق التي تزودنا بها العلوم الجزئية. ولكن هذه الحقائق بطبيعتها «وسائل» و«أدوات»، ولا يمكن أن نكتفي بها تماماً بحيث تطلب ذاتها، أما الشيء الوحيد الذي يمكن أن نكتفي به ونطلبه لذاته - وهو الحكمة - فنحن لا نعطاء إلا على سبيل الأمل والرجاء، لا على سبيل التملك أو «وضع اليد»^(١).

من طبيعة الفلسفة إذاً ألا «تملك» موضوعها إلا عن طريق السعي إليه والاشتياق لطلبه (أي ألا تملكه أبداً!). قد يبدو هذا أمراً بديهياً لكل من يفكر في طبيعة الفلسفة وتطورها التاريخي. غير أنه ليس بالوضوح والبدهية التي نتصورها ولن ينعقد عليه إجماع الفلاسفة (فالاختلاف بينهم حول تعريفها ومنهجها ومضمونها وغايتها شيء مستمد من طبيعتها!) ها هو ذا «هيجل» يخالف المعنى الذي أشرنا إليه ويقول في مقدمة ظاهريات الروح: «إن الأمر الذي عقدت عليه العزم هو المشاركة بجهد في أن تقترب الفلسفة من هدفها وتتمكن من طرح الاسم الذي توصف به وهو «حب العلم» من أجل أن تصبح علماً حقيقياً». ولأشك أن الهدف الذي وضعه هيجل لنفسه يفوق القدرة البشرية، وأن الفلاسفة الذي شاركوه طموحه في جعل الفلسفة علماً شاملاً دقيقاً لم يحالفهم التوفيق الكامل (مثل أفلاطون وليبنتز من قبله وهسرل وبعض المناطقية الوضعيين من بعده). لقد ساروا جميعاً في طريق مسدود، إذ أحسوا قليلاً أو كثيراً بالشعور بالنقص تجاه العلوم الدقيقة، وصور لهم الوهم أن الفلسفة يمكن أن تتطور كما تتطور تلك العلوم، على حين أنها بطبيعتها لا يمكن ولا يجوز لها أن تحقق مثل هذا التطور. ولعل هذا الطموح المخيف هو الذي جعل شاعر الألمان الأكبر «جوته» يسخر من هيجل وأمثاله من الفلاسفة ويصفهم في إحدى رسائله بقوله: «هؤلاء السادة الذين يعتقدون أنهم تحكموا في الله والنفس والعالم وأشباه ذلك مما لا يفهمه أحداً»^(٢).

والأمر الثاني الذي تؤكد الحكاية القديمة على لسان فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو هو المقابلة بين الحكمة «الإلهية» ومحبة الحكمة «البشرية». فالإنسان لا يسعى في طلب الحكمة أياً كانت، وإنما يسعى

^(١) وبضيف القديس توماس الاكوييني: ان من طبيعة الحكمة ألا تعطى لنا إلا على سبيل العارية (في شرحه لميتافيزيقا أرسطو ٣، ١)، وهذا متضمن في قول الكندي في كتابه إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى: «أن أعلى الصناعات الانسانية منزلة، وأشرها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها: علم الأشياء بمقائنها بقدر طاقة الانسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق...» القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، تحقيق الدكتور أحمد الأهواني، ١٩٤٨، ص ٧٧

^(٢) من رسالة له إلى صديقه تسلس، وقد كتبها في ٢٧/١٠/١٨٢٧.

إلى الحكمة الإلهية. ولهذا نجد فلاسفة العصر الوسيط من إسلاميين ومسيحيين يتابعون أرسطو في تعريفه للفلسفة بأنها «العلم الإلهي»^(١) - لأنها تسعى لطلب الحكمة التي لا يملكها إلا الله - أو بأنها «التشبه بالله بقدر الطاقة» - كما يعرفها أفلاطون^(٢) -.

هكذا تعجز الفلسفة - لأنها شيء بشري - عن درك موضوعها والإحاطة به. وهي بهذا تضع الحد الفاصل بين الإنسان وبين الله، إذ لو أدرك إنسان كل الحكمة زالت عنه صفة الإنسان (والأسطورة المصرية القديمة تحكى عن شاب ألح على كهنة معبد إيزيس المقدس أن يرى وجه الربة، فما أن دخل إلى قدس الأقداس وكشف القناع ولح الوجه الغامض حتى توقف قلبه وسقط ميتاً)^(٣) والحكمة التي لا يملكها إلا الله هي «معرفة العلة القصوى» (والمراد هو العلة الغائبة لا السببية)، أي علة كل شيء على الإطلاق: من أين وإلى أين، الأصل والمصير، معنى الواقع ومبدأه، أي معرفة العالم في مجموعة وأساسه الأخير. مثل هذه المعرفة لا تتأتى إلا للمطلق، أي الله. فهو وحده الذي يعرف العالم ويحيط بسببه الأول والأخير، وهو وحده الذي يمكن أن يوصف بالحكمة. لهذا كانت الفلسفة بطبيعتها «على الطريق» إلى هذا الهدف، ولكنها لن تستطيع من ناحية المبدأ أن تبلغه. أن الإنسان ليسعى بالحب إلى طلب الحكمة، أي إلى فهم العالم خلال مبدأ واحد أخير. ولكن من طبيعته كإنسان ألا يبلغه وألا يكف في نفس الوقت عن السعي إليه (من ثم كان إخفاق المذاهب العقلية الكبرى في تفسير العالم انطلاقاً من مبدأ واحد، وكان وجود المذاهب المغلق المتكامل شيئاً ضد طبيعة الفلسفة!) ولعل هذا هو الذي جعل أفلاطون يقول أن التفلسف مأساوي، لأنه سيبقى متعلقاً بالأسطورة ولأن تفسير الفلسفة للعالم لا يسمح أبداً بأن يكون مستديراً استدارة الخاتم^(٤).

إذا صح هذا كله، فما الذي جعل أرسطو - في الموضع السابق من الميتافيزيقا - يصف الفلسفة بأنها أسمى العلوم؟ وما الذي يجعلها حتى اليوم تصر صراحة أو ضمناً على تسمية نفسها «ملكة العلوم»

(١) أرسطو، الميتافيزيقا، ١٩٨٣.

(٢) أفلاطون ثيآيتيوس ١٧٤.

(٣) وذلك حسب رواية الشاعر فريدريش شيلر (١٧٥٩ - ١٨٠٥) في قصيدة له عن قناع إيزيس ت مؤلفات شيلر الكاملة، طبعة هانزر، الجزء الأول، ميونخ، ١٩٦٠ - القصائد الفلسفية، والقصيدة بعنوان: التمثال المقنع في سايس، ٢٢٤ - ٢٢٦.

(٤) أنظر جوهارد كروجر في كتابه عن أفلاطون: «البصيرة والعاطفة»، جوهر الفكر الأفلاطوني، فرانكفورت (على نهج الماين) فيتوريو كلوسزمان، ١٩٨٣، ص ٢٩٥ وما بعدها.

Kruger, Gerhard; *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des Platonischen Denkens.* Frankfurt / M., 1973, S. 295 ff.

وأنظر كذلك «القوانين ٨١٧ ب حيث يقول الفلاسفة لشعراء المأساة الذين سيطردون من البلاد لأنهم منافسون خطرون: نحن أنفسنا شعراء مأساة، وهي أجل وأحسن مأساة يمكن أن توجد». كما يؤكدون «أن الدولة التي يؤسسونها محاكاة لأجل وأفضل حياة» وأن هذا نفسه هو أصدق المآسي جميعاً كما يقول الفلاسفة أيضاً في القوانين - أن يفهم المضحك بغير الجاد، ولا الضد عامة بغير ضده (٨١٦ ب) ويضع سقراط (فيليبوس، ٥٠ ب) مأساة الحياة وملهاها بجانب ألوان الدراما المعروفة لأن مصير الفيلسوف - كما يقول كيركجار في الحاشية الختامية غير العلمية - يكشف عن وجهين أساسيين: فهو مأساة بالقياس إلى الفيلسوف المتأمل نفسه، وهو ملهاة للمتأمل البعيد عن الفلسفة.

وتحاول - في عصر العلم - أن تفلسفها وتوحد بينها وتساءل عما لا تسأل هي نفسها عنه من مشكلات تتصل بطبيعتها وأسسها وحدودها ومناهج البحث فيها... الخ؟ الجواب على هذا أنها لا تزال تحاول - على الرغم من إنكار المنكرين - أن تبلغ ذلك الهدف الأسمى، وهو معرفة العلة الأخيرة، والفهم الشامل الموحد للواقع أو للكل^(١). وهي تسعى إليه كما سبق القول على طريق الأمل والرجاء: فالاندهاش يدفعها للسير على الطريق، والطريق نفسه لا نهاية له. هذا التمزق بين الأمل واليأس يدل على أنها شيء بشري خالص، وسواء أكانت هي محبة الحكمة أم حكمة الحب^(٢) فهي في النهاية ملازمة لوجود الإنسان، بل هي تحقيق هذا الوجد نفسه. ومهما حاول أن ينكرها فهي تؤكد حضورها الشامل حتى في مواقف الإنكار (و) لأن تجاهل الفلسفة - كما تقول عبارة أرسطو المشهورة - لا يصدر إلا عن فلسفة تجهل أنها فلسفة!^(٣)

عبد الغفار مكاوي

المصدر: كتاب لم الفلسفة - دكتور عبد الغفار مكاوي - منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٨١.

(١) والقليل الذي تكسبه منها - أي من الميتافيزيقا - أكبر وزناً من كل ما تحصله من سائر العلوم (كما يقول الأكوييني في شرحه لميتافيزيقا أرسطو ١، ٣).

(٢) كما يسميها هجر في محاضراته: ما الفلسفة! حرفياً - ما هو هذا - الفلسفة؟ - فلنجن، جنس نسكه، ١٩٥٦.

(٣) هذا هو مضمون العبارة المشهورة التي ترددها كتب تاريخ الفلسفة عن كتاب لأرسطو كان يظن أنه كتاب مفقود، ثم وفق العلماء في السنوات الأخيرة للعثور عليه واتفقوا على معظم نصوصه، وأقصد به كتاب «الحث على التفلسف» (بروتريفيوس) الذي تشرفت بنقله للعربية والتعليق عليه (تحت الطبع - بدار المعارف).

باي فلسفة نسير؟

زكي نجيب محمود

١

هي خطوات يخطوها الإنسان - فرداً أو جماعة - ليكتمل له النضج والوعي، وقد يقف عند أولها، أو عند ثانياتها، فلا يكون له من النضج والوعي إلا بمقدار ما خطا، أما الخطوة الأولى فهي التي يخوض فيها غمار الحياة: يزرع أو يصنع أو يتاجر فيما قد زرع أو صنع، يعلم أو يتعلم، يجد أو يلهو، يخوض فيها غمار هذه الحياة العملية خوضاً موفقاً هنا مخففاً هناك.. لأنه وقع هنا على الفكرة الصائبة، وأخطأها هناك، لكنه في كلتا الحالتين لا يستطيع أن يضع أصبعه على الفكرة المنبئة في عمله، بل هو لا يعرف أن في تضاعيف عمله قد انبثت فكرة، تلك هي الخطوة الأولى التي يلتف فيها الفكر في ثنايا العمل فلا يظهر قائماً وحده، وأما الخطوة الثانية فهي حين يعن للإنسان أن يسترجع تلك المناشط التي نشط بها في دنيا العمل، ليتأملها لعله مستخرج منها ما كان قد انطوى فيها من أفكار، لقد أقام جدران بيته عمودية حتى لا تنهار، لكنه لم يتنبه عندئذ إلى فكرة «الزاوية القائمة» التي تقع بين سطح الأرض والجدار، وكان قد زرع القمح في أرضه، لكنه لم يفرغ عندئذ ليبحث في الزرع كيف يتغذى بعناصر الأرض وكيف ينمو ويثمر، وربما كان قد مرض أثناء ذلك، بل ربما كان قد أدرك أن الذي أمرضه هو بعوضة حطت على جسده، لكنه لم يخل لنفسه يومئذ ليستخلص العلاقة بين البعوضة والمرض، وأما الآن فقد عن له أن يسترجع أوجه حياته العملية ليخرج منها الأفكار التي كانت مطوية فيها، حتى إذا ما تكاثرت بين يديه وتنوعت أخذ في تصنيفها وتبويبها علوماً علوماً، فهذا علم الرياضة الذي يبحث في الخطوط والزوايا والمثلثات، وهذا هو علم النبات الذي يبحث في الزرع كيف يتغذى وينمو، وذلك هو علم الطب الذي يبحث في المرض وكيف يعالج، وبينما يكون الإنسان في هذه المرحلة التي يستخرج فيها الأفكار من ثنايا الحياة العملية ليقومها في عالم وحدها هو عالم العلوم، أقول إنه بينما يكون الإنسان في هذه المرحلة الفكرية، ترى أقدار الناس قد تفاوتت درجات، فبعضهم يكفيه أن نصنف الأفكار علوماً، ولكن بعضهم الآخر قد تأخذ النشوة فيمضي في هذا التجريد - أعني استخراج الفكرة من العمل الذي كانت تجسدت فيه - يمضي في هذا التجريد مرحلة أخرى وراء العلوم، يتناول فيها تلك العلوم نفسها ليستخرج من مبادئها وقوانينها مبادئ أعم وقوانين أشمل، فيكون عندئذ في مرحلة فكرية هي التي نسميها بالفلسفة. بهذا تنتهي الخطوة الثانية من خطواتنا الثلاث (كانت الخطوة الأولى عملاً مجسداً أخفى في تلافيفه أفكاره، وكانت الخطوة التالية استخراجاً لتلك الأفكار لتقوم وحدها وكأنما هي شيء

مستقل عن العمل الذي كانت تجسدت فيه) وتبقى خطوة ثالثة بغيرها لا تتم الدورة ولا يكتمل النضج والوعي، وهي أن نعود إلى أعمالنا الأولى نفسها - فتيارها مستمر لم ينقطع - نعود إلى زراعتنا وإلى صناعتنا، إلى عملنا وتعلمينا، إلى جدنا ولهونا، لكننا هذه المرة نعود إلى تلك الأعمال وقد عرفنا كوامن أسرارها، فلا يصبح التوفيق والإخفاق مرهوناً بالحظ الذي يواتينا حيناً ولا يواتينا حيناً آخر. بل إننا هذه المرة نمسك بالزمام فنوجه تيار الحياة العملية إلى حيث شئنا لا إلى حيث يقذف بنا الموج.

٢

إننا إذ نكون في الخطوة الأولى، لا نفرق بين نظرية وتطبيق، فهناك بين أيدينا مواقف تتتابع علينا من بيئة تحيط بنا، وعلينا أن نرد عليها موقفاً بما يلائمها، وهناك تكوينات اجتماعية نجد أنفسنا أطرافاً في بنائها وعلينا أن نتفاعل مع بقية الأطراف تفاعلاً من شأنه أن يصون ذلك البناء، نجد أنفسنا - مثلاً - أعضاء في أسرة، وأبناء في أمة، فنجد أمامنا قواعد وضعها لنا أسلافنا لنسلك على هداها داخل تلك التكوينات لنصونها، فعلى الوالد كذا وكذا من الواجبات نحو ولده، وعلى الولد كيت وكيت من الواجبات نحو والده، والزواج يكون صحيحاً إذا اتبعت فيه القواعد الفلانية وهكذا، ومن خرج على القواعد المرعية في معاملاته مع أفراد أسرته أو أفراد الإنسانية جمعاء، فهو معرض لعقوبات القانون إذا كان خروجه مما نص عليه القانون، ومعرض لاستهجان الناس إذا كان خروجه مما لم ينص عليه القانون، ولكنه متروك للأصول الخلقية تسييره وتتحكم فيه، وفي كل حالة من هذه الحالات «فكر» تقمص سلوكاً مجسداً، وقد يفيدنا فائدة كبرى أن نستخلص «الفكر» من قميصه السلوكي، لنضعه وحده، فيكون لنا بذلك مبادئ القانون أو مبادئ الأخلاق، وعندئذ - كما أسلفنا القول - نكون قد تركنا الحياة العملية الحية المتشابكة الخيوط، تركناها مؤقتاً لندخل في دار أخرى لا فعل فيها ولا تفاعل، وهي دار لو أمعنا في تسليق درجاتها كانت بذلك منزلاً للفلسفة.

ولكن تسمع من الناس اتهامات يوجهونها إلى «الفيلسوف» لظنهم أنه قد ترك معتزك الحياة العملية في تفاعلاتها ومناشطها، وفي حلوها ومرها، كأنما هذا «الفيلسوف» قد لجأ إلى عزلته لينسج ثوباً من هواء، وكأنما هو لم يعتزل وفي جعبته خيوط الحياة الواقعية، ليحاول أن يستخلص منها هي نفسها «الفكر» المبتوث فيها. لأنه بغير هذا يكون محالاً عليه وعلى سواه أن ينقد الفكرة القائمة ليستبدل بها فكرة جديدة إذا رأى في الأولى نقصاً يعاب، فالذين يحسبون «الفلسفة» بعداً عن الحياة العملية، إنما يقتطعون الخطوة الوسطى من بين الخطوات الثلاث التي أسلفنا ذكرها؛ ويبترون ما بينها وبين الواقع الذي عشناه في الخطوة الأولى والواقع الذي نريد أن نعيشه في الخطوة الثالثة - في الخطوة الأولى كان الواقع مقبولاً بغير نقد وتحليل، وفي الخطوة الثالثة سيكون الواقع واقعاً بمشيتنا وإرادتنا وتخطيطنا وتصميمنا.

في الخطوة الثانية - خطوة التفكير المجرد الذي نصوغ به قوانين العلم ومبادئ الفلسفة - ننزع الفكرة من دنيا المكان والزمان لنجعلها مطلقة من قيودهما، ففي المكان الفعلي والزمان الفعلي أحجار تسقط ومياه تتدفق وهواء يهب، كل هذا نمارسه ونحن في مستوى الحياة العملية (الخطوة الأولى)، لكن قد يعن لواحد منا أن يعتزل حيناً لعله يصوغ قانون الحركة مهما يكن الجسم المتحرك، حجراً كان أو ماء أو

هواء، وإذا وفق فيما أراد، كان له - ولنا - بذلك «فكرة» تحررت من قيود المكان والزمان، لأنها تنطبق على أي مكان؛ وكل زمان، تنطبق على أي حجر ساقط وأي ماء دافق وأي هواء عاصف، فهل نقول لمثل هذا العالم الذي اعتزل دنيا الواقع حيناً لعله يجد لنا هذه الصياغة التي تصور الفكرة الكامنة في وقائع العالم، إنه رجل قد تركنا في واقعنا النابض الحي ليعيش وحده في عالم مجرد، أليس الأصوب أن نقول إنه تركنا ليعود إلينا، تركنا ومعه واقع بغير نظرية وسيعود إلينا بنظرية يجريها على الواقع؛ وما نقوله عن العالم نقوله عن الفيلسوف مع اختلاف في درجة التجريد، لأن الفيلسوف كالعالم يبدأ من الواقع الذي تشابكت فيه المادة بالفكرة، ثم يعتزل حيناً ليفصل الفكرة عن مادتها، والتبعة بعد ذلك تقع على من يقف عند هذا الحد من الطريق، إذ لا بد من استكمال الشوط، فنعود بالفكرة - بعد نقدها وتمحيصها - إلى الواقع مرة أخرى فنجره على غرارها ونحن على وعي وصحو وإدراك لما نحن فاعلون.

٣

إنه إذا اختلف الفلاسفة - وهم يختلفون - فليس الاختلاف منصباً على إدراكهم للواقع كما يقع بل هو منصب على تأويله، أي أنه منصب على «الفكرة» التي استخرجوها من ذلك الواقع المشهود المحسوس: فالفيلسوف - كسائر عباد الله - ذو بصر وسمع ولس وشم وذوق، إنه كسائر عباد الله يرى الماء الدافق في مجراه ويحس الهواء العاصف من حوله، إنه يجوع ويظمأ، إنه يعرف كيف تتكون الأسرة في مجتمعه وعلى أي أساس تقوم الحكومة، إنه يعلم كثيراً من طرائق البيع، والشراء - ويلمح كثيراً مما يحرك الناس في تفاعلهم بعضهم مع بعض، من حب وكراهية ورضى وسخط وسكينة وغضب، بل إن الفيلسوف كسائر عباد الله يعيش ويعاني ويفرح ويحزن، وإذا نظر فيلسوفان (من مذهبين) إلى شيء معين من هذا كله، فسيتفقان - كما يتفق أي إنسانين آخرين - على ما يريانه، فإذا كان ما يشخصان إليه بالبصر لوناً أصفر، اتفق الاثنان معاً على أن المرئي لون أصفر؛ وإذا كان ما يسمعانه صوتاً زاعقاً أو صوتاً هامساً، فسيتفقان - كما يتفق أي إنسانين آخرين - على ما يسمعانه. لا، لا، ليس اختلاف الفلاسفة على الوقائع المرئية المسموعة المحسوسة، لكنهم إذ يختزنون هذا الواقع لينصرفوا إلى تحليله ابتغاء فصل «الفكرة» عن جسدها، فها هنا يقع الاختلاف في طريقة التحليل وفي نوعية الفكرة التي ينتهي بهم التحليل إليها - ولا تسلي قائلًا: ولماذا أفصل الفكرة عن المواقف السلوكية التي تجسدت فيها، لأن الجواب قد أسلفناه لك، وهو أننا نفصل الفكرة وحدها لنتمكن من نقدها، فإذا كان فيها تناقض أزلناه، وإذا كان فيها قصور أكملناه! فانظر مثلاً إلى الطريقة التي نصلح بها نظام الأسرة أو نظام المدرسة أو نظام الحكم أو نظام التجارة أو ما شئت من نظم، فماذا نصنع؟ إننا نعيش على مستوى الواقع في كل هذه الأمور، كلنا نشارك في أسرة وفي مدرسة وفي حكم وفي تجارة وفي غير ذلك من نظم المجتمع الذي نعيش فيه، وفي كل نظام من هذه النظم تتشابه الفكرة مع مادة الواقع، لكننا - آناً بعد آناً - نضع أماننا «المبادئ» أو «الأسس» أو «الأفكار» التي تقوم عليها الأسرة أو المدرسة أو الحكومة، نضعها أماناً لننظر فيها وهي خالصة وحدها مجردة من مواقفها المادية، لنرى هياكلها كيف أقيمت، وهل يراد لها التغيير وماذا يكون ذلك التغيير، إننا ساعتهئذ لا نضع أماناً على منضدة البحث «أسرة» فعلية أو «حكومة»

فعلية أو «مدرسة»، بل نضع «فكرة» الأسرة أو «مبدأها»، وإذن فقد كان لابد لنا من باحث يجعل همه استخلاص الفكرة من لبوسها المادي، لنتمكن من نقدها ومن تعديلها ومن تبديلها حسب ما يحقق أهدافنا. وأعود فأقول إن الفلاسفة إذ يختلفون في مذاهبهم، فاختلافهم ليس على واقع كما يقع، بل هو على الفكرة التي يستخلصونها منه لينقدوها نقداً قد يؤدي إلى وضع فكرة جديدة مكان فكرة قديمة: وإن اختلافهم ليرتد آخر الأمر إلى ما يأتي: هل الواقع يسبق فكرته؟ أو الفكرة تسبق واقعها؟ أو أن الواقع والفكرة كليهما كائن واحد ذو وجهين تنظر إليه من هذا الوجه فإذا هو ما نسميه واقعاً. وتنظر إليه من ذلك الوجه فإذا هو ما نسميه فكرة؟

فإذا تذكرنا أن الفكرة إنما تكون في رأس إنسان، وجدنا لو قلنا إن الواقع يسبق فكرته، كان معنى قولنا هذا أن الواقع مستقل بوجوده، يغير نفسه بنفسه، دون أن يكون للإنسان أقل أثر في تحويله وتبديل مجراه، إذ كيف يحوره الإنسان ويبدله إذا كان قصاره منه أن يجيء بعد وقوعه ليعلم كيف وقع، إن الإنسان عندئذ يتخذ من الواقع الخارجي موقف المتفرج، ولا فرق بين درجة عليا من التفكير أو درجة دنيا إلا أن الأولى فيها إدراك لما حدث أشد وأوضح مما في الثانية، لكنهما معاً متفرجان لا يغيران من الأمر شيئاً، كمتفرجين في مسرح، أحدهما ناقد نافذ البصيرة في الفن المسرحي، والآخر بريء ساذج، فسيعلم الأول - دون الثاني - أين يكمن سر القوة وسر الضعف في التمثيل، لكن لا الأول ولا الثاني بقادر على أن يغير ما قد حدث، وذلك هو نفسه الموقف حين نقول عن الواقع إنه يسبق فكرته، وبمثل هذا القول يأخذ فلاسفة المذهب الواقعي بشتى تفريعاته، ومن تفريعاته مذهب المادية الجدلية التي تجعل الإنسان بالنسبة لتيار الواقع كشاشة السينما، بالنسبة لشريط الفيلم، فهناك شريط الحوادث في الخارج يدور، سواء أكانت هناك الشاشة التي تتلقاه أم لم تكن، ووجود الشاشة لا يغير من محتوى الشريط ولا من طريقة دورانه شيئاً، لأن للشريط مكنة مستقلة تقوم بدورها وتدور في حلقاتها بقوانين خاصة بها لا دخل للشاشة فيها سوى أن تتلقى وتعلم وتتابع، ومن تفريعات المذهب الواقعي كذلك مدرسة الواقعية الجديدة التي تزعمها برتراند رسل.

ذلك عن قول القائلين بأن الواقع يسبق الفكرة، وأما القائلون بأن الفكرة تسبق الواقع فهم الذين اصطالحنا على تسميتهم بالفلاسفة المثاليين (بالنسبة لبعضهم) وبالفلاسفة العقلانيين (بالنسبة لبعضهم الآخر) - والفرق بين أولئك وهؤلاء، هو أن المثاليين يجعلون الحقيقة كلها أفكاراً لا يلزم بالضرورة أن تخرج إلى حيز الواقع المجسد في أشياء ومواقف - كما هي الحال الرياضة مثلاً - على حين أن العقلانيين وإن جعلوا الحقيقة كلها أفكاراً عقلية إلا أن هذه الأفكار عندهم تنعكس على الواقع ويكون لها وجود خارجي مجسد هو قسيم الوجود الذهني المجرد - على أن المثاليين والعقلانيين معاً يتفقون على أن الفكرة العقلية هي الأساس وهي التي لها الأولوية على تطبيقاتها المادية، ومن شأن الفكرة - كائنة ما كانت - أن تكون مبرأة من أوجه النقص التي لا بد من حدوثها في عالم الأشياء، ففكرة الدائرة - مثلاً - كاملة وأما الدوائر التي نرسمها في دنيا الواقع فلا مناص لها من أن تجيء على درجة بعيدة أو قريبة من ذلك الكمال الصوري، لأن درجة كمالها مرهونة بجهاز الرسم، فكلما دق الجهاز اقتربت الدائرة المرسومة من الكمال، وكذلك قل في كل فكرة أخرى، فقد تتصور لنفسك فكرة عن رحلة تقوم بها، ثم

تهم بتنفيذ الرحلة في دنيا الواقع، فإذا التنفيذ يصادفه من التفاصيل ما لم يكن في الفكرة المخططة، وهذه الفجوة بين الفكرة في كمالها من جهة، والواقع في نواحي نقصه من جهة أخرى، هي التي جعلت الفلاسفة المثاليين، والعقلانيين يتشبثون بقولهم أن لا علم ولا يقين ولا دقة إلا لعالم الأفكار دون عالم الأشياء والحوادث، وأمثال هؤلاء الفلاسفة هم الذين يصدق عليهم إلى حد كبير اتهام عامة الناس للفلاسفة عموماً بأنهم ساكنو أبراج معزولة عن مجرى الأحداث.

ها هما - إذن - مجموعتان من الفلاسفة تتفان إحداهما من الأخرى على طرفي نقيض! الأولى تجعل مادة الواقع بقوانينها الذاتية التي تحركها هي كل شيء، والأخرى تجعل الأفكار الذهنية في كمال تكوينها واتساق بنائها هي كل شيء، الأولى تجعل المادة هي الأصل وعنه تتفرع العقول بأفكارها كأنما هذه ظل يسائر تلك والثانية تجعل العقول بأفكارها هي الأصل وعنه وتتفرع المادة كأنما هذه المادة بكل صلابتها ليست بذات وجود إلا من حيث هي فكرة في أذهاننا.

لكن إلى جانب هاتين المجموعتين مجموعة ثالثة تجعل المادة والفكر طرفين لشيء واحد كأنهما بطن اليد وظهرها، وهنا لا تكون الفكرة إلا تمهيداً لفعل، ولا يكون الفعل إلا ذليلاً لفكرة، وهنا أيضاً تبطل الحقائق المطلقة، وتصبح كل حقيقة على درجة من الصواب بقدر تمهيدها للعمل الذي جاءت لترسم له الطريق، فليست «الفكرة» هنا صورة مرآوية ترتسم على صفحة الذهن كما ترتسم الصور في المرايا، منزوعاً منها قوة الحركة وقوة الدفع، بل «الفكرة» هنا هي عزيمة وإرادة، هي بداية تنفيذ وتحريك وتغيير.

٤

قلنا إنه مهما يكن المذهب الذي يريده الفيلسوف لنفسه، فهو لابد أن يجعل الواقع نقطة ابتداء لمسيره، لكنه - في هذه الحالة - الواقع الفج الخام الغفل الغشيم، الواقع الذي يحياه الناس حين يكونون في المرحلة التي لا ينفصل فيها فكر عن عمل ولا عمل عن فكر، إذ يكون «الفكر» في هذه المرحلة مجسداً في مواقف، لم يبلغ بعد أن يتجرد وحده في نظرية ثورية صورية متحررة من تفاصيل مكان الوقوع وزمانه... نعم لابد للفيلسوف - مهما يكن مذهبه - أن يبدأ من هذه القاعدة الدنيا، ليستخلص مما يرى ما قد اندس فيها من نظريات، وأفكار ومبادئ، ليضعها - وهي في صورها المجردة - موضع النقد والتحوير والتبديل، حتى إذا ما سقل لنفسه «فكرة» وسواها، عاد بها - أو قدمها للناس ليعودوا بها - إلى عالم الواقع مرة أخرى، فأعملها في ذلك العالم وأجراها في أحشائه ليتغير وجهه على النحو المرتجى. أبداً لا يريد الفيلسوف أن يقف من العالم عند حد التأمل، بحيث يظل يدير الأمر في دخيلة فؤاده، ثم لا شيء بعد ذاك، إذ لو فعل ذلك لما زاد على أن يشد العامل من خارجه إلى داخله، وأن يكتفي بأن يكون هو على وعي وفي صحو وبقظة، فهو في هذه الحالة يتأثر ويؤثر، ويأخذ ولا يعطي، نعم، إن ذلك قد يجعل منه هو إنساناً أكثر تهذيباً مما كان وأنفذ بصيرة، لكن وجوده بين الناس يساوي عدم وجوده بالنسبة إليهم لأن دنياهم لن تتغير بسبب ما قد يكون في رأسه من فكرة أو مبدأ، على أن مثل هذا الفيلسوف الذي يحرص على أن تدور مكنة الفكر داخل رأسه دون أن يخرج للناس طحنها ليقبلوه أو يرفضوه، لا أعرف له وجوداً فيمن أخذ دنياه مأخذ الهزل، وهؤلاء هم الصغار. وسؤالنا الآن هو هذا:

كيف يختلف وقع الفكرة الفلسفية باختلاف المذاهب، وقد لخصنا هذه المذاهب في ثلاثة: مذهب يجعل الأولوية للواقع المادي وأما الفكر فظل له وتابع، ومذهب يجعل الأولوية للفكر الذي ينبع من طبيعة العقل ذاتها، وأما عالم المادة فظل له وتابع، ومذهب ذلك يجعل الواقع والفكر في حوار، فلا فكر إلا ما له صلة بالواقع، ولا واقع إلا ما له صلة بالفكر، ولا واقع ولا فكر معاً إلا بما له صلة بالإنسان وحياته. لو كان الفيلسوف واقعياً، بالمعنى الذي يجعله ينظر إلى الطبيعة ومجراها على أنها أمر مفروغ منه ولا قبل لنا بتغييره. كان في رأيه أن كل ما في وسعنا هو أن نوائم بين أنفسنا وبين الطبيعة وقوانينها، فكل حركة في جسد الإنسان نفسه هي جزء من تيار الحوادث المحتوم، لا يغير منها أن يسر لها أو يحزن، فليسر ما شاء أو ليحزن، فذلك لن يغير من الأمر شيئاً، وإذن فالتفكير الإنساني في هذه الحالة مسألة ذاتية بحتة لا تخص إلا صاحبها، ولذلك يغلب على الفيلسوف الواقعي أن يكون - في فلسفته - بمعزل عن دنيا العمل والنشاط، ولماذا يتدخل - بفلسفته - في مجرى الحوادث وهو يعلم أن تيارها محتوم بقوانين الواقع، والخير كل الخير هو في أن نخلي بين العلماء وبين هذا الواقع المحتوم المطرد، ليبحثوا لنا عن قوانينه فنفيد منها ما استطعنا، وقصارى الإنسان أن يضبط نفسه ليمسك بزمامها، لأنه لن يستطيع أن يمسك بزمام القدر ومصيره.

وأما صاحبنا الفيلسوف المثالي الذي يجعل الأولوية للفكرة النابعة من جوف الدماغ لتفرض نفسها على الخارج، فأمره مختلف، لقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن «الفكرة» - أي فكرة - هي بطبيعتها مبرأة من أوجه التفاوت والنقص التي نراها عادة في الأشياء كما تقع فعلاً، «فكرة» الحصان هي دائماً أكمل من أي حصان نراه في دنيا الواقع، «فكرة» الإنسان هي دائماً كذلك أكمل من أي إنسان نراه في دنيا الواقع، «فكرة» الخط المستقيم أكمل من أي خط مستقيم نرسمه في دنيا الواقع، و«فكرة» الحكومة، «فكرة» الأسرة و«فكرة» المدينة كلها أكمل من قسائمه التي تقع فعلاً، ولا عجب في ذلك، إذ أننا في حالة «الفكرة» نحن الذين نطهو الأكلة على مزاجنا، وأما في حالة الأمر الواقع فعلياً أن نتقبل أشياء تفرض نفسها علينا دون أن تكون هي المرجوة المشتهاة - ففيلسوفنا المثالي يسوي لنفسه عالماً فكرياً، يراه دائماً أكمل من أي واقع، فيعيش فيه، كأنما هو ينتظر حتى يعلو الواقع إلى حيث يعيش، وحتى إن هم ونزل عن عالمه الفكري ليصلح عالم الواقع ويغيره، فسيكون قياسه دائماً إلى أفكاره المثلى ومعاييره الكاملة، فيصعب عليه أن يملأ الفجوة بين الواقع في نقصه من جهة ومعاييره في كمالها من جهة أخرى، وعندئذ إما أن يياس ويلوذ مرة أخرى بعالمه الفكري، وإما أن يتعب الناس بغير طائل قريب.

لكن الزميل الثالث الذي يجعل الأمر حواراً بين الفكر والواقع رجل عملي (ونحن نفرق بين «العملي» و«الواقعي») لا يعجبه تطرف الواقعية من جهة، ولا تطرف المثالية من جهة أخرى، فلماذا أجعل للواقع المحتوم كل هذا السلطان الذي يشل قدرة الإنسان على تغييره؟ ولماذا أجعل للأفكار المثلى كل هذه الرفعة التي تعلق بها على الواقع الناقص فلا تنفذه شيئاً برفعته وكمالها؟ فهذه هي بيئة معينة أريد أن أحيا فيها، لكنها قد توافقت أهدافي في جانب، وتعارض أهدافي في جانب آخر، وأريد أن أغير الجانب المعارض بحيث يخدم تلك الأهداف، وإذن فلا بد من تفاعل معها أقبل به ما أقبله وأرفض ما أرفضه لأغيره! إنه لا جدوى في أن أركن إلى شيء سواي أنا وبقية الزملاء في المجتمع ليغير لي ما أريد تغييره

من البيئة التي نسكنها، ثم لا جدوى في أن أخط للتغيير خطه فكرية مثلى معصومة من الخطأ ومن النقص، حتى إذا ما وجدت تطبيقها محالاً، انطويت على نفسي لأعيش في أحلامها، ولذلك لا جدوى في أن أفرض أن للأشياء طبائعها التي لا تتغير، بل الجدوى هي في تناول المشكلات واحدة واحدة، لأدرس تفصيلاتها، ثم أقترح لحلها فكرة تناسبها، وقد أعود إليها من جديد مرة بعد مرة، إذا كان الحل لا يأتي إلا على درجات.

إن المعركة بيننا وبين الواقع دائرة الرحى، الأرض القاحلة يراد لها أن تزرع، والمادة الخامه يراد لها أن تشكل وتصاغ، والطرق يراد لها أن تمهد، والترع أن تشق والمرض أن يعالج والأمية أن تزال وغشاوة الجهل والخرافة أن تنقشع، ولن يغنى إزاء هذه المعركة الدائرة الرحى أن ينعزل الفيلسوف المثالي بفكره الذي لا يتعرض للخطأ، ولا أن ينظر الفيلسوف الواقعي إلى الواقع على أن هذه هي طبائع الأشياء فيه فلا يتغير منه شيء إلا وفق قوانين الواقع المادي نفسه، فالمثاليون سادة مترفعون، والواقعيون سلبيون متفرجون، مع أننا نريد الرجل الذي ينزل معنا في المعمة ومعه الفكرة التي تصلح سلاحاً في القتال! قد يكون السيف أصلح هنا والمدفع أصلح هنا، الطائفة النفائفة مطلوبة هنا والدبابة مطلوبة هناك... أعني أن لكل مشكلة ظروفها وطريقة علاجها المؤقتة، حتى إذا ما اتخذت وضعاً أكثر ملاءمة عدنا إليها بطريقة علاج أخرى، وهلم جرا، ليست الحياة كمالاً ولكنها سير نحو الكمال؛ عند المثاليين مراهقة طال أمدها، واحترام الواقع عند الواقعيين قناعة وعجز.

الفلسفة العملية هي فلسفة التجربة والخطأ، هي فلسفة النقد والإصلاح، هي فلسفة النظرة النسبية إلى المواقف والمشكلات، فلكل موقف ما يناسبه ولكل مشكلة ما يعالجها، وعندئذ يكون هذا وذاك هو «الحق» في هذه اللحظة، وقد لا يعود هو «الحق» غداً بالنسبة للموقف نفسه وللمشكلة نفسها، وإذا كانت المشكلة - مثلاً - هي مشكلة التعلم، واجهتها بما يناسبها الآن، فأجعل التعليم الإلزامي إلى السن الفلانية، ودخول الجامعة بالنسبة الفلانية، ثم قد يتغير الموقف غداً فأكون أكثر تقدماً وأعز ثراءً، فأتناول المشكلة نفسها مرة أخرى بحل جديد.

إن «الحق» حاصل ضرب بين طرفين، هما نحن والموقف الذي نريد أن نقبله أو نغيره، وأي فكرة نقحمها على هذين الطرفين تفسد علينا الفاعلية والعمل، سواء أتينا بالفكرة من تراث موروث عن الأسلاف أم جئنا بها من أم تختلف ظروفها عن ظروفنا، وهذا هو معنى قولنا إن فلسفتنا نابعة - أو يجب أن تنبع - من واقعنا، والفكرة المحقمة علينا من زمان غير زماننا، أو من مكان غير مكاننا، حتى وإن كانت أكمل من فكرتنا الطارئة علينا، فهي بمثابة الفكرة عند الفلاسفة المثاليين، يأخذونها لكمال بنائها، لا لصالحيتها لمعالجة موقف بذاته يعترض طريقنا.

هـ

لكننا أمة ورثت فيما ورثته مجموعة من القيم العليا التي نحس في أعماقنا أنها قيم ثابتة ودائمة ومطلقة من قيود المكان والزمان، فنقول عنها إنها قيم تصلح للإنسان من حيث هو إنسان، بغض النظر عن مكانه وزمانه ومواقفه ومشكلاته، فهل هنالك تناقض بين قبولنا لتلك المعايير الثابتة، المطلقة من

جهة. وقولنا من جهة أخرى إن الحق يتغير بتغير الموقف الذي يصادفنا والمشكلة التي نعالجها. فما قد يكون معياراً اليوم قد لا يصبح معياراً صالحاً غداً.

أحسب أن لا تناقض. وهذه النقطة تريد التوضيح، إن الإنسان في رحلة الحياة شبيه به في أي رحلة صغيرة يرتحلها، فافرض أن رحلتك هي أن تعبر الصحراء حتى تصل إلى نقطة معينة على شاطئ البحر الأحمر، فالهدف الأخير ثابت أمامك لا يتغير، ولكن أهدافاً جزئية فرعية ستنشأ خلال الطريق، فهذه حفرة عميقة أمامك، تريد اجتنبها، فعندئذ تحصر تفكيرك في طريقة اجتنبها قبل أن تستأنف السير، وهنا تكون هذه المشكلة الجزئية هي وحدها التي تتحكم في منهج التفكير. ويكون معيار صلاحية الفكرة هو نفعها في تجنبك ما تريد اجتنبه، وكلما زاد نفع الفكرة زاد نصيبها من الحق، لكن سواء كانت معالجتك لهذه المشكلة الطارئة سليمة أم معيبة، فهل يؤثر ذلك في هدفك الأخير؟ كلا، فذلك هدف ثابت تضعه نصب عينيك كالبوصلة التي ترسم لك وجهة السير، دون أن تتدخل في طرائق معالجتك لمشكلاتك الصغرى أثناء الطريق،.. وهذا ما يعمل به قبطان السفينة وما يصنعه قائد الطائرة، وهو ما يصنعه قائد الجيش في المعركة حين يفرق بين «الاستراتيجية» و«التكتيك»، فالأولى هي خطة القتال، والثانية هي معالجات المواقف الجزئية التي تنشأ أثناء تنفيذ تلك الخطة.

هكذا الأمر بالنسبة إلى قيمنا الخالدة الثابتة من جهة، وقيمنا النسبية المتغيرة من جهة أخرى، الأولى هي بوصلة السير، والثانية هي المعالجات الضرورية للمشكلات الطارئة.

ولو أننا فرقنا هذه التفرقة، فربما وجدنا أننا بحاجة إلى النظرات الفلسفية الثلاث في آن معاً، ولكن لكل نظرة منها مرحلة ومهمة غير مرحلة النظرتين الأخريين ومهمتهما: فلكي نسير في تغييرنا للمجتمع على هدى وبصيرة ووعي، لابد لنا أولاً من مرحلة واقعية نرصد بها ملامح الواقع كما هي، دون أن نشوه الصورة بأوهام أو أحلام أو خيال، شريطة ألا نقع في غلطة الفلاسفة الواقعيين حين يظنون أن للواقع طبيعته المحتمة، ويتلو هذه المرحلة مرحلة ثانية نتأمل فيها الأفكار والمبادئ - على نحو شبيه بما يفعله الفلاسفة المثاليون - تلك الأفكار والمبادئ التي توجهنا في طريق السير نحو تغيير الواقع الذي رصدنا ملامحه ولم نرض عنها ونريد تغييرها، شريطة ألا نقع في غلطة المثاليين حين يظنون أن تلك الأفكار والمبادئ مبتورة الصلة بعالم الواقع، وفي هذه المرحلة التأملية أيضاً تجيء مهمة القيم الثابتة الخالدة التي ورثناها ونريد الحفاظ عليها، إذ هي التي تشير إلى اتجاه السير، دون أن يكون لها شأن بالمشكلات الفرعية التي نلقاها في الطريق، وثالثاً وأخيراً تجيء المرحلة العملية التي نحصر فيها انتباهنا في كل مشكلة فرعية على حدة، نبحث لها عن علاج مرهون بظروفها، دون أن نغير في اتجاه سيرنا الذي رسمته لها بوصلة القيم الموروثة في ثباتها وتجريدها وإطلاقها.

فلو سألتني بعد ذلك كله: أي مذهب فلسفي تختار؟ أجبتك سائلاً بدوري: في أي مرحلة من مراحل السير؟ فأنا واقعي في مرحلة رصد المشكلات، ومثالي في مرحلة تحديد اتجاه السير، وعملي تجريبي في مرحلة معالجة المشكلات.

زكي نجيب محمود

المصدر: في حياتنا العقلية. زكي نجيب محمود - دار الشروق - الطبعة الثالثة - ١٩٧٣

روح العصر من فلسفة

زكي نجيب محمود

١

ليس الحديث عن خصائص العصر وسماته البارزة من الهينات التي يسهل فيها أن تقول القول فيصادف عند الناس قبولاً خالصاً، ذلك لأن نسيج الحياة كثير الخيوط، فيها التشابه وفيها المتباين، بحيث لا تكاد تصف العصر بسمة عامة حتى تصادفك شواهد نقيضها، فقرب المسافة بيننا وبين معالم عصرنا يحول دون الرؤية الواضحة من جهة، ويميل بنا نحو النظرة غير المنزهة عن أهوائنا من جهة أخرى، هذا على فرض أن الناس ما داموا يعيشون في فترة زمنية واحدة فهم ينتمون جميعاً إلى عصر حضاري واحد تتجانس فيه الخصائص والسمات، مع أنه فرض بعيد عن الصواب.

وإذن فلا مناص للكاتب وهو يصف روح العصر من نظرة ذاتية، قد يختلف عنه فيها كاتب آخر ينظر بمنظار آخر، وعندئذ لا يعني تعدد وجهات النظر إلا أن الحق متعدد الجوانب، تنظر إليه من هنا فإذا العصر يسوده العلم بنظرته الموضوعية، وتنظر إليه من هناك فإذا العصر يسوده «العبث» و«اللامعقول»؛ أهو - يا ترى - عصر القوميات المستقلة، أم هو عصر التكتلات والأحلاف، وعصر المؤتمرات الدولية وعصر جمعية تضم «أمما متحدة»؟ هل يغلب على عصرنا - كما يبدو في نتاج الفكر والفن - رغبة في أن تكون الأولوية للجماعة على الفرد، أو تغلب عليه الرغبة في أن تكون الجماعة وسيلة لسعادة الفرد وتحقيق ذاته؟ بل أنت لا تدري إذا كان الناس اليوم في اهتماماتهم الفكرية أكثر انشغالا بتراث ماضيهم أم بإرسال البصر إلى بناء مستقبلهم؟

إنك إذا جعلت رائدك في الحكم هو ما تنشره المطابع وما يعرضه أصحاب الفنون، وما يتحدث به الناس في الندوات وحلقات الدرس، ألفت عصرنا يضم كل صنوف البشر: ففي الأدب سلفي وثائر، وراض وساخط، وفي الفلسفة تعد ألوان المذاهب بأكثر من أصابع اليدين مجتمعين: براجماتية، وواقعية، ووضعية، ووجودية، وظاهراتية، وكاننتية جديدة، ومادية جدلية، ومثالية، وطبيعية، وشخصانية، وحداسية.. فضلاً عما يتشعب تحت هذه الرؤوس من فروع.

لكننا - بعد هذا التمهيد - نحاول إبراز العناصر التي قد يصل فيها اختلاف الرأي إلى حده الأدنى فأحسب أن لا اختلاف بين أصحاب الفكر المعاصر - إلا اختلافاً جد يسير - على أن عصرنا قد سادته العلم التطبيقي سيادة لم يسبق لها نظير، تمكن بها من التغلغل إلى كل ركن من أركان حياتنا اليومية،

فهو مائل في وسائل النقل والانتقال، وفي الصناعة والزراعة وفي نشر الثقافة والفنون، وفي ميادين العمل وساعات الفراغ.

فلقد تجد لكل عصر اهتماماته العلمية على اختلاف أنواع العلوم التي تشغل الناس في كل عصر على حده، لكنك لن تجد عصرًا فيه «التطبيق» العلمي على شئون الحياة المادية والفكرية معاً، يدنو من عصرنا، حتى ليجوز القول بأن الحياة العملية قد تأثرت بالعلم في المائة السنة الأخيرة أضعاف ما قد تأثرت به خلال ستين قرناً مضت قبل ذلك.

٢

الحق أننا نقول ما يشبه اللغو لو مضينا نتحدث عن آثار العلم التطبيقي في حياتنا الراهنة، فلننظر — إذن — فيما قد تأثرت به الفلسفة المعاصرة.

والفكر الفلسفي في كل عصر هو الذي يبرز الجذور العميقة الدفينة في الجو الثقافي السائد، إذاً ماذا تكون الفاعلية الفلسفية إذا لم تكن محاولة استخراج المبادئ المتضمنة في أوجه النشاط السلوكي الظاهر؟ وكلما تبدل لون النشاط كان ذلك دليلاً على أن المبادئ المتضمنة قد تغيرت، لكنها تكون ماثورة مندسة في سلوك الناس، حتى إذا ما جاء المفكر الذي يحلل هذا السلوك تحليلاً يخصوص به وراء السطح الظاهر البادي إلى حيث الجذور، كان هذا المفكر هو فيلسوف العصر، وقد تتعدد — بل لا بد أن تتعدد — أوجه النشاط الظاهر، فعندئذ تتعدد المبادئ الأولى التي يكشف عنها التحليل، ومن ثم تتعدد الاتجاهات الفلسفية في العصر الواحد، وإن يكن يجوز لهذه الاتجاهات المتعددة، بدورها أن ترتد إلى أرومة واحدة تتكشف فيها روح العصر كله.

ففي عصرنا هذا يسود علم، ولكن فيه أيضاً أصوات تنبعث من هنا وهناك متمردة تعلن عصيانها، وتود لو تخفف الناس في حياتهم من آثار العلم هذه التي يخشى أن تطمس فردية الإنسان، وإذا كان هذا هكذا، فلا بد أن تتوقع قيام أكثر من مبدأ واحد في أغوار النفوس، وبالتالي قيام أكثر من اتجاه فلسفي واحد؛ فاتجاه تصل فاعليته إلى الكشف عن المبدأ الأول للنشاط العلمي، واتجاه آخر تصل فيه الفاعلية إلى الكشف عن مبدأ آخر يصدر عنه الإنسان المعاصر في تمرده وعصيانه لينجو بشخصيته من الطوفان.

فماذا تكون الفلسفة التي تصب اهتمامها على النشاط العلمي لترده إلى جذوره الأولى؟ إنها هي الفلسفة — بفروعها الكثيرة — التي اتخذت من «المعرفة العلمية» موضوعاً لدراساتها، بمعنى أنها هي الفلسفة التي تحاول أن ترد هذه «المعرفة» إلى أصولها ومقوماتها، وأهم الاتجاهات المعاصرة في هذا السبيل: الواقعية الجديدة، والبراجماتية، والوضعية المنطقية، وكلها متفق على ضرورة أن تكون الصلة وثيقة بين «الفكرة» من جهة وتطبيقها على أرض الواقع من جهة أخرى، كأنما الفكرة وهي في رأس صاحبها، وتطبيقها الفعلي أو الممكن على الدنيا الخارجية بأشائها ووقائعها، طرفا عصا لا يتصور فيهما قيام أحد الطرفين دون الآخر.

أما المذهب الواقعي فقد اشتدت موجته على الفكر المعاصر، حتى لتوشك أن تكون لفظتنا «واقعي» و«معاصر» مترادفتين في عالم الفكر، وإنما استمد هذا المذهب قوته من معارضته للفلسفة المثالية، معارضة

مؤسسة على مقتضيات التفكير العلمي، ومحور التضاد بين الواقعية والمثالية هو: ما مصدر العلم وأين نتلمس شواهد صدقه؟ وعن هذا السؤال تجيب الواقعية بأن مصدره وقائع العالم وحوادثه، وشاهد على صدقه هو صلته بتلك الوقائع والحوادث، على حين أن جواب المثاليين في الفلسفة يختلف، إذ يقولون في ذلك إن مصادر العلم هو مبادئ فطرت في العقل الإنساني، وشاهد صدقه هو ما ينبثق من تلك المبادئ، بحيث تجيء النتائج المنبثقة متسقة من الوجهة الرياضية مع مقدماتها.

فالواقعية تعلو من شأن الحواس والتجارب، في معارضة المثالية التي كانت تنطوي في دخيلة الذات تستمد من فطرتها كل ما أرادت من معرفة.

وكذلك البراجماتية جاءت معبرة عن نزوع عصرنا نحو العمل والتطبيق، إذ جعلت ما يترتب على أي فكرة من آثار عملية هو نفسه المعنى الذي يكسب الفكرة قيمتها، فليست من الفكر في شيء فكرة ترسم في الذهن ولا يكون أمام صاحبها سبيل إلى تنفيذها، لا لقيام العوائق المادية التي تحول دون ذلك التنفيذ، بل لشيء في طبيعة الفكرة المزعومة نفسها، يجعلها مقصورة على الذهن لا تخرج منه إلى ضوء الواقع في صورة عمل يؤدي.

فقل لي ما مدى انتفاع «الإنسان» انتفاعاً عملياً في حياته، بفكرة عندك تعرضها، أقل لك ما مدى قيمتها من حيث هي فكرة بالمعنى الصحيح - على أن كلمة «الإنسان» هنا يراد بها المجتمع، ولا يراد بها كل فرد على حدة.

ومع الواقعية والبراجماتية تسير الوضعية المنطقية في نفس الطريق، إذ تلتقي معهما في وجوب الربط بين الفكر من جهة والتجربة العملية من جهة أخرى، مع طابع يميزها، هو تفرقتها بين العلم الطبيعي والعلم الرياضي، تفرقة تجعل العلم الطبيعي وحده - دون العلم الرياضي - مستنداً إلى شواهد التجربة. وبهذا يكون العلم إما علماً طبيعياً قائماً على التجربة، وإما علماً رياضياً، صدقه في طريقة بنائه، وأما ما لا يكون من هذا ولا من ذاك فلك أن تسميه بما شئت من أسماء، لكنه ليس «علماً».

هذه اتجاهات رئيسية ثلاثة في الفلسفة المعاصرة تستطيع أن تبلورها معاً في وجهة نظر مشتركة تقول عنها إنها تمثل روح العصر من أحد جوانبه وهي وجهة النظر التي تربط الفكر بالعمل، تصل الإنسان بالواقع، توحد بين العقل والإرادة، فلم تعد القيمة للقابع في صومعته «يتأمل»، بل عادت القيمة كل القيمة لمن يتبع الفكر بالتنفيذ، ولذلك تراها هي وجهة النظر المسيطرة اليوم على ميادين النشاط في السياسة والتربية والاقتصاد والاجتماع.

ففي السياسة - وخصوصاً في البلاد الناهضة التي همت بتغيير أوضاع الحياة فيها بأسرع مما تستطيع - ترى هذه «العلمية»، وهذه «الواقعية» وهذه «الإرادة» ماثلة في وضوح، فالحرية التي تنشدها هذه البلاد، يراد لها أن تكون حرية خلاقة لبناء مجتمع جديد، ولا يراد لها أن تظل أغنية يتغنى بها الناس ومعاشهم باق على حاله.

وحسبنا في هذا الصدد مثلاً نسوقه من الميثاق الوطني وذلك حين أكد أن النصر في معركة السويس كان معناه الحقيقي استخلاص الشعب لإرادته، يصنع بها الحرية، أي أن «الحرية» شيء «يصنع» لا شيء «يقال» والإرادة - لا مجرد التأمل - هي أداة ذلك الصنع..

وفي التربية كذلك تسود هذه النزعة نفسها التي تربط بين الفكر والعمل - وإذا قلنا: «التربية» فقد قلنا: «الجيل القادم»، فلم يعد أساسه الاهتمام بالمادة العلمية من حيث هي، بل أصبح الأساس هو أن يتحول العلم المدروس إلى فعل ينصب على مشكلات المجتمع، فأولاً - لابد من نقل مركز الاهتمام إلى الفرد الإنساني نفسه الذي يتعلم ويتربى، بعد أن كان الاهتمام بالمادة العلمية التي تلقن، وذلك بأن تهيأ الفرصة لإمكانات كل فرد من الناس أن تنمو وفق طبيعتها وحدودها ليحيى في نهاية الأمر أصلح ما يكون استعداداً للقيام في المجتمع بما يلائم طبيعته من عمل، وثانياً - لابد من ربط الصلة القوية في كل ما يتعلمه المتعلم بين الدرس النظري والعمل التطبيقي، وما ليس له مجال في دنيا التطبيق على مشكلات الحياة الواقعية، لا يكون له مجال في برنامج الدرس النظري.

وفي هذا يقول ميثاقنا الوطني عن هدفنا من التعليم إنه قد أصبح في ظل الثورة «تمكين الإنسان الفرد من القدرة على إعادة تشكيل الحياة»..

وتلك هي روح العصر من إحدى نواحيها.

٣

وناحية أخرى شديدة الصلة بالأولى. وإن تكن تنقل بؤرة النظر من «المعرفة العلمية» وتحليلها إلى «المجتمع البشري» وماذا تكون طريقة بنائه؟ وما هنا كذلك نجد للمسألة جذوراً في أعماق النفس عند أبناء هذا العصر، تحتاج إلى فكر فلسفي يخرجها من مكنها الخبيء إلى ضوء العلن - وتلك هي فلسفة المادية الجدلية، وهي التي قد تسمى «بالمادية التاريخية» أحياناً، و«بالماركسية» أحياناً أخرى، لهذه النظرة الفلسفية جوانب متعددة، تتكامل كلها في نسق فكري واحد، ومن أهم هذه الجوانب فكرة «المادية التاريخية» التي مؤداها أن الإنسان لابد له أولاً من غذاء وكساء ومأوى قبل أن يتاح له المشاركة في الحياة العقلية والروحية من سياسة وعلم وديانة وفن..»

ومن هنا كان النظام الذي يسود إحدى الجماعات في طريقة إنتاجها للسلع وتوزيعها وتبادلها، وما يترتب عليه من نظام اجتماعي، ذا تأثير حاسم محتوم في تشكيل أوجه النشاط السياسية والاجتماعية والثقافية، فإذا أردت أن تلتمس الدافع الأساسي إلى تحويل المجتمع وتطوره، فلا تلتمس فيما قد تجمع لديه من معرفة، بل التمس فيما قد وقع لهذا المجتمع من تغيير في طرق إنتاج السلع وتوزيعها، فإذا كان المجتمع - كائنه ما كانت صورته - هو كيان عضوي متكامل الأجزاء في بناء واحد، فإن الرباط الذي يخلع عليه وحدته تلك هو نظامه الاقتصادي، ولئن كان لكل عصر مجموعة أفكاره الرئيسية التي تسيّر، فإن تلك الأفكار هي دائماً أفكار الطبقة التي تكون لها السيادة عندئذ، وهي أفكار تتلون بالضرورة بما يتفق ومصالح تلك الطبقة المسيطرة من حيث طرق إنتاج السلع وتوزيعها، وإذن فمحال على التاريخ أن ينتقل من مرحلة إلى مرحلة إلا إذا حدث تحول في تلك الطرق وحدث بالتالي تحول في الأفكار التي توحى بها الأوضاع الجديدة..

فأمر التاريخ في سيره وفي تطوره مرهون بتغيير مجموعة الأفكار الرئيسية، وهذه بدورها مرهونة في تغييرها بتغيير العلاقات الاقتصادية في إنتاج السلع واستهلاكها، ومن ثم جاءت عبارة «المادية التاريخية»

اسما للمذهب الذي نشير إليه، وأما تسميته «بالمادية الجدلية» فتجيء من النظر - لا إلى الجانب التاريخي - بل إلى الجانب الوجودي «الانطولوجي» من حقيقة العالم، فحقيقة العالم «مادة» لا «روح» فالمادة هي الأصل، وما عداها يشتق منها، لكنها ليست هي المادة الجامدة الموات، ذات الخصائص السكونية السلبية، بل هي المادة التي ما تنفك دائبة التغير مرحلة في إثر مرحلة، وكأنما هذه المراحل المتعاقبة «مجدول» بعضها في بعض في تيار واحد متصل، ولذلك كانت حقيقة العالم «مادية» و«جدلية»: مادية في طبيعتها، جدلية في تشابك خيوطها وعناصرها، فقد كانت تستطيع تلك الحقيقة الكونية أن تكون مادية وساكنة، لا مادية ومتطورة، حتى إذا ما رمزنا لها برمز «س» مثلاً، ظلت س إلى الأبد هي س فلا تغير ولا زيادة ولا نقصان، لكنها مادية ومتطورة، بحيث تتحول «س» لتصبح «لا - س» أي لتصبح شيئاً غيرا، ولنا الآن أن نسأل: هل يجري هذا التحول ذو الخطوات «المجدول» بعضها في بعض وفق قوانين، وماذا تكون؟

يقول أصحاب هذا المذهب إن قوانين ثلاثة تضبط سير المادة في تطورها الجدلي: أولها قانون تحول الكم إلى كيف، وثانيها قانون صراع الأضداد ووحدتها، وثالثها قانون نفي النفي. أما تحول الكم إلى كيف فمقتضاه أن التغيرات الكمية بالنسبة لصفة معينة ينتج عنه نشوء صفة جديدة يستحيل ردها إلى الصفة الأصلية التي عنها نشأت..

فالكائن البشري يزداد نمواً من حيث الكم، فيصبح عند مرحلة معينة من الزيادة رجلاً بعد أن كان طفلاً، بحيث يستحيل أن يرتد الكائن الجديد الذي نشأ من تتابع الزيادة في النمو إلى الكائن الأصلي الذي كان، وبذرة الشجرة تتحول إلى شجرة، والواحد يزداد بالإضافة الكمية فيصبح اثنين، بحيث تتغير خصائص العدد الجديد عن أن تكون مجرد مضاعفة لخصائص العدد الأول، وإلا لقلنا عن صفة «الزوجي» التي تصف العدد، إنها هي صفة «الفردية» مكررة مرتين، واختصاراً فإن كل زيادة في صفة ما من شأنها - عند حد معين - أن تجاوز كونها مجرد زيادة كمية، لتصبح تغيراً في الكيفية ذاتها - أي تصبح صفة أخرى متميزة في خصائصها من الصفة الأولى.

أما قانون صراع الأضداد ووحدتها فمؤداه أن كل شيء مركب في حقيقته من عناصر يصاد بعضها بعضاً، ومن ثم فهو دائماً في حالة من التوتر تميل به نحو التغير والتحول..

لأن الشيء المعين إذا ما كان مؤلفاً من عنصر واحد متجانس لما كان في بنيته الداخلية ما يدعوه إلى التغير، فنحن نخطئ فهم «الواحدية» في الشيء الواحد، إذا ظننا أنها التجانس الذي يخلو من التناقض، وإذا رمزنا إلى شيء ما برمز، فلا ينبغي أن نقول إنه «س» وكفى بل نقول إنه «س» و«لا - س» في وقت واحد، ومن هذا التدافع الداخلي بين النقيضين تنشأ الحركة، ومن ثم ينشأ التغير، على أن تفهم الحركة أو التغير بأنها منبثقة من طبيعة الشيء نفسه، وليست هي المفروضة عليه من خارجه، لقد كان يقال أن الأصل في الشيء أن يظل ساكناً حتى يحركه محرك، فأصبح يقال إن الأصل في الشيء أن يظل متحركاً حتى يرغمه عامل خارج طبيعته على الوقوف والسكون... يصدق هذا على كل شيء وعلى كل فكرة، وعلى كل نظام اجتماعي على حد سواء.

فإذا كان صراع الأضداد داخل الشيء الواحد أو الحالة الواحدة يولد الحركة والتغير، ثم إذا كان المضي في هذا التغير إلى حد معين يحتم أن يصبح الشيء شيئاً سواه - لا من حيث الدرجة وحدها بل من حيث النوع أيضاً - فإن ذلك إن ضمن لنا سير التاريخ وتغير مراحل، فلا يضمن لنا أن يجيء التغير إلى أرقى وأفضل وأعلى وأكمل.

وهنا يأتي القانون الثالث: قانون نفي النفي، الذي يقضي بأن ينتهي النقيضان المتصارعان إلى وحدة يذوب فيها التناقض، وبزوال التناقض يصبح الوليد الجديد «أعلى» درجة من سابقه، لأن فيه ما كان فيهما، ثم أضاف إليه تآلفاً بعد تعارض..

لكن هذا الوليد المتآلف بدروه سرعان ما تنشأ فيه الأضداد وهلم جرا، وهكذا ترى العالم يسير في مراحل مثلثة الخطوات، فحالة مثبتة ذات خصائص معينة، تتلوها حالة تنفيها بأن تتحول إلى خصائص جديدة مختلفة كيفاً، ثم يعقب هذا النفي نفسه حالة جديدة تنفيها، فتكون بمثابة نفي النفي، وهنا نعود إلى «إثبات» جديد ارتقيناً فيه عن «الإثبات» الذي بدأنا به السير.

وقد نسأل: من أين جئنا بهذه القوانين الثلاثة التي تضبط سير العالم، أهى تصورات ذهنية أولية انبثقت من طبيعة العقل وفطرته، كما كان بعض الفلاسفة الآخرين يعتقدون في وجود مبادئ فطرية في العقل يجري التفكير على مقتضاها؟ أم هي استدلالات انتزعناها من مشاهدتنا الخارجية لمجرى التاريخ؟ والجواب عند الماديين الجدليين هو هذا، لا ذلك.

فليست مراحل السير الجدلي مقصورة على الفاعلية العقلية الصورية المنطقية وحدها - كما هي الحال عند هيغل - بحيث يكون الانتقال من «فكرة» إلى «فكرة» بل هي مراحل في سير الواقع المادي، كما نستطيع أن نستدل به من شواهد التاريخ وتطور الجماعات.

وأصحاب هذا المذهب يصفون مذهبهم هذا بأنه الفلسفة العلمية بمعناها الصحيح على أنهم حين يصفونه «بالعلمية» فإنما يستخدمون هذه الكلمة لتعني «المادية» وعلى هذا تكون «المعرفة العلمية» هي الموقوفة على الواقع المادي وحده، مما ينتهي بنا إلى النتيجة القائلة إن كل ظاهرة لا بد من ردها إلى أصلها المادي لتتم لنا دراستها دراسة علمية، فالحالات العقلية والوجدانية ترد إلى ظاهرات فيسيولوجية، وهذه بدورها ترد إلى أصول لا عضوية، وهكذا، على أن أهم ما يعني به أنصار المادية الجدلية هو ردهم للتاريخ إلى العناصر الاقتصادية، وبهذا تصبح حقيقة الإنسان لا في وعيه بنفسه ولا في تأمله النظري الصرف - بل في (العمل) أي في نشاطه الاقتصادي، لكننا لو تركنا هذا النشاط ينطلق على أساس الملكية الفردية، نشأت بالضرورة طبقة تتجمع فيها رؤوس الأموال وهي القلة القليلة، ويصبح معظم الناس أتباعاً لتلك القلة يخدمونها بعملهم وإنتاجهم، وبهذا يحدث لهذه الأكثرية «انسلاخ» يبعدهم عن نتائج عملهم، فيبعدهم عن الحياة الطبيعية كما ينبغي أن تكون، ولا علاج لهذا إلا بأن تؤوّل وسائل الإنتاج إلى ملكية المجتمع كله، فينتج المنتج لصالح الجماعة كلها وعندئذ تتحطم الحواجز بين الطبقات، وتزول الفوارق ليذوب الكل في طبقة واحدة.

تلك هي خلاصة الفلسفة المادية الجدلية، التي لا أظن أن مجتمعاتاً واحداً في أرجاء الأرض بأسرها، قد خلا من التأثير بها تأثيراً صغيراً أو كبيراً، وإذن فهذه ناحية أخرى من روح العصر.

لئن اختلفت الناحيتان الرئيسيتان اللتان ذكرناهما في أن الأولى تناولت روح العصر من جانب «المعرفة العلمية» على حين تناولتها الثانية من جانب «التاريخ والمجتمع» بما ينطوي تحتها من سياسة واقتصاد، فإن الناحيتين معاً تتفقان في وجوب أن ينصرف اهتمام الفكر إلى العلم ومنهجه وقضاياها وتطبيقه باعتباره أبرز معالم العصر إطلاقاً، ومثل هذا التركيز على العلم وعلى العقل وما يتبعهما من ظواهر كالتخطيط والتصنيع وانخراط الأفراد في عمل واحد مشترك وضعت لهم خطته وأهدافه، لم يكن ليمضي بغير تمرد ممن يحرصون على فردية الشخصية الإنسانية، وتمييزها من سائر ظواهر الطبيعة بالإرادة الحرة التي تختار لنفسها وتكون مسئولة عن اختيارها، ومن هنا نشأت في بعض النفوس ثورة على العقل نفسه وعلى العلم وصرامة أحكامه، وكان لهذه الثورة أكثر من صورة واحدة ظهرت بها، فهناك من لاذوا بالتصوف دون العلم، وبالوجدان دون العقل، وهناك الشكاك الذين أخذوا يتشككون في قدرة العقل على الوصول إلى الحق، وهناك الوجوديون الذين أصروا على أن يكون الفرد - كل فرد - مسئولاً عن اختياره، ولا تتحقق هذه المسؤولية بغير حرية اختيار.

نعم هناك من لاذوا بالتصوف بمعناه الفلسفي، وأعني التذكر للعقل ومنطقه والركون إلى ما يسمى اصطلاحاً «بالحدس»، وهو المعينة بالروح معاينة مباشرة، ولعل أميز ما يميز الحدسيين المعاصرين عن أسلافهم القدماء - فكثير جداً هم الفلاسفة الحدسيون في التاريخ، منذ أفلاطون فنانزلاً على مدارج الزمن - هو أن القدماء كانوا يعدون حدسهم ضرباً من الفاعلية العقلية على حين ترى المحدثين إذ يلجأون إلى إدراكهم الحدسي، يعدون ذلك ثورة على العقل.

فهو عندهم من قبيل الفاعلية اللاعقلية القائمة على أساس الانفعال والتعاطف الوجداني والرغبة، احتجاجاً منهم على ما يرونه طغياناً للعقل وللعلم على حياة البشر.

ومن قبيل الثورة على العقل أيضاً مذهب الوجوديين فيما يختص بطبيعة الإنسان وحقيقته، فلئن كان في استطاع العلم والعقل أن يحكم على «الأشياء» بأحكام عامة تضم أفراد النوع الواحد في تعريف واحد، فما كذلك الإنسان لأن كل فرد يختلف بفرديته عن كل فرد سواه، بحيث يصنع كل فرد حقيقته من مجموعة ما يصدره لنفسه من قرارات يلتزم تنفيذها بإزاء المواقف التي تعرض له. وليس بنا حاجة هنا إلى ذكر الآثار البعيدة المدى في ثقافة عصرنا، التي أحدثتها الفلسفة الوجودية في نظرتها إلى الإنسان وتحليل مواقفه ومشكلاته، وحسبك نظرة إلى الحركات الأدبية والمدارس الفرنسية في العالم كله، لترى إلى أي حد أصبحت لفظة الأديب ولفظة الفنان إلى دخيلة نفسه لیتصيد منها ما يخرجها للناس فرداً مشخفاً فريداً، فإن كان الناس على اختلافهم يتفقون عادة على «الموضوعات» الخارجية، فهذه شجرة وتلك بقرة، أعني أنه إذا كان الناس يتفقون في حياة الصحو فهم إنما يختلفون أشد الاختلاف حين ينطوون إلى دخائل نفوسهم كما يحدث لهم في أحلامهم.

ومن هنا اتجه رجال الأدب والفن في حالات كثيرة إلى ما يشبه الأحلام من حياة الإنسان.

وكان مما أيد الثائرين على العقل في فكرنا المعاصر، النظرية الفرويدية في التحليل النفسي وغيرها من النظريات النفسية التي ردت نشاط الإنسان إلى مصادر خبيثة غير ظاهرة، كالغرائز أو اللاشعور أو ما إلى ذلك؟ فكم أديباً في القصة والمسرحية وكم شاعراً وكم مصوراً جعل مادته الأساسية محاولة إخراج هذه الكوامن الدفينة في حياة الإنسان لتظهر في الآثار الأدبية والفنية ظهوراً يلقي الضوء على حقيقة الإنسان!

٥

واحسب أن من الخصائص التي قد يتميز بها هذا العصر - نتيجة للعلم بكل جوانبه: الطبيعي والاجتماعي والنفسي، أن أخذت تتسرب فكرة النسبية عند النظر إلى القيم وإلى الثقافات، فإذا كانت العلوم الطبيعية والإنسانية على السواء لم تعد تأخذ بالقطعية الجازمة التي كان يظن أنها تصف نتائج التفكير العلمي، وإذا كانت التحليلات النفسية قد مايزت بين الأفراد على نحو لا تستطيع معه أن تقول إن «أحلام» هذا أفضل من «أحلام» ذلك، فماذا ينتج عن هذه النسبية في نظرة الإنسان إلا أن تتعادل الثقافات المختلفة في قيمتها مهما تنوعت أشكالها، فأصبح الفن الإفريقي كالفن الأوربي أو الآسيوي من حيث الرتبة والقيمة. ولم يعد حرج أن يستوحى فن هنا فناً هناك، فازداد اعتزاز الأمم المختلفة بتراثها وبتقاليدها وبفنونها الشعبية وبلغتها وثيابها وطعامها وشرابها.

وهذه نتيجة تبدو - في ظاهرها - عجيبة، لا تتفق مع أمارات التوحيد التي تدل على أن العالم - في نفس الوقت الذي تؤكد كل قومية شخصيتها المميزة - يسير نحو أن يكون مجتمعاً دولياً واحداً. واني لأتخيل راكب الصاروخ من صواريخ الفضاء التي تدور حول الأرض في بضع دقائق أتخيله وقد نظر إلى الأرض كلها فراحاً من بعيد كالبنفقة الصغيرة السابحة في فضاء الكون الفسيح، يسأل نفسه متعجباً: أتكون هذه البنفقة الصغيرة حاملة على ظهرها كل هذا التمزق والخلاف بين شعوبها، ألا إن اليوم آت عما قريب، حين يتآخى المتخاصمون على صالح مشترك.

والحق أن هنالك من الدلائل ما ينبئ بهذا، فهو عصر يسوده العلم، ومن شأن العلم أن يوحد الناس على منهاج واحد ونتائج واحدة، بل يوحدهم على أدوات للعيش واحدة تصدرها المصانع بالأعداد الكبيرة، لتنتشر هنا وهناك، فلا يكون فرق بين حضر وريف، وكذلك هو عصر المؤتمرات الدولية التي تلتقي فيها الشعوب جميعاً على آراء ينتهون إليها في معظم الحالات ليتم تنفيذها في كل أرجاء الأرض برضى من الجميع، وهنالك جمعية الأمم المتحدة التي إن كانت قد أخفقت في مواضع فقد نجحت في مواضع أخرى، وبخاصة في ميادين الثقافة والتعاون الاقتصادي والاجتماعي وما إلى ذلك.

لكن العجب الظاهر سرعان ما يزول عنا حين ندرك أنه لا يرجى للعالم إخاء صحيح إلا على أساس الشخصيات المستقلة لأممها، بل لأفرادها، وعندئذ تختفي هذه الظواهر التي لاكتها ألسنة المعقبين على خصائص العصر من قلق وتمزق وشك وسخط.

زكي نجيب محمود

المصدر: في حياتنا العقلية - زكي نجيب محمود

دار الشروق - القاهرة ط٣ ١٩٧٩

الفلسفة كمنهج إنساني

د. ماجد فخري

رئيس قسم الفلسفة. الجامعة الاميركية. بيروت

أولاً: موضوع الفلسفة

ما موضوع الفلسفة الأصيل؟

قد يبدو هذا السؤال مدعاة للتعجب، بعد أن أربى عمر الفلسفة على ٢٥٠٠ سنة. فكيف يجوز أن يستمر الفلاسفة في طرحه اليوم؟ الجواب يستدعي شيئاً من التبصر. فمن طبيعة الفلسفة إعادة النظر باستمرار في المقدمات والأوضاع التي ينطلق منها الباحث بما في ذلك ماهية النظر الفلسفي ذاته، وفي الدلالات الأصلية للألفاظ التي تصاغ منها تلك المقدمات والأوضاع، والناهج الصالحة لمعالجة الاشكالات المختلفة التي يصطدم بها هذا الباحث. ولعلّ من أهم العوامل الداعية إلى مواصلة البحث عن موضوع الفلسفة الأصيل، من ناحية ثانية، إن معظم العلوم التي كانت تنسب قديماً إلى الفلسفة، أخذت تتساقط في العصور الحديثة تساقط أوراق الخريف، الواحد بعد الآخر، حتى باتت البقية الباقية من العلوم الفلسفية المتعارفة اليوم في خطر التساقط أيضاً، ناهيك بأن الإجماع لم ينعد في أوساط المتخصصين حول عدد العلوم الفلسفية وماهيتها، بالقياس إلى العلوم الوضعية التي انفصلت عنها، كما مرّ.

لا تسعنا الإجابة عن السؤال المطروح أعلاه قبل تقرير بعض المقدمات اللازمة كمحك للأصالة، بالنسبة إلى هاتين الطبقتين من العلوم: الوضعية والفلسفية. ويبدو لنا أن أفضل سبيل لمعالجة هذه المشكلة هو تحرّي الأسباب التي أفضت إلى فصل العلوم الوضعية عن الأرومة الأم (أي الفلسفة) في العصور الحديثة. فإذا استقام لنا ذلك، استطعنا أن نقرر إذا كان يمكن استثناء أي من هذه العلوم والتمسك بصحة نسبها الفلسفي، أو استنباط علوم جديدة يمكن بحقّ وسمها بالسمة الفلسفية.

المقدمة الكبرى الأولى التي نودّ أن نبني عليها بحثنا هذا تتعلق بماهية الفلسفة كنهج عقلي أو استدلاي يميزها عن التاريخ أو العقيدة الدينية أو الشعر، وسواها من وجوه الإبداع الإنساني المنبثقة عن معين آخر يمكن وصفه بالشعوري أو اللاعقلي. ولكن تعيين هذا النهج بحدّ ذاته لا يكفي في تحديد ماهية الفلسفة، مادام عدد من العلوم الوضعية وغير الوضعية ينهج منهجاً عقلياً أو استدالياً مماثلاً، فوجب إذن أن نعين كلا النهج والموضوع الخاصين بالفلسفة. والموضوع الذي نبغي طرحه كمدار للفلسفة ذو ثلاث شعب، هي: أ - ماهية الذات؛ ب - فمائية الوجود؛ ج - فمائية الماهية تلك هي المقدمة الكبرى لبحثنا هذا.

نعني بماهية الذات مجموعة الظواهر النفسية والادراكية التي تقرر عادة بما يعرف بالذات (أو الأنا). ويبدو بصورة عامة أن الفضل في إبراز الذات كمبحث محوري من مباحث الفلسفة يعود إلى رينه ديكارت (توفي ١٦٥٠)، الذي أطلق التيار الإنساني في الفكر الحديث، ومهد بذلك لظهور الحركات الاستبطانية والوجودية والفينومولوجية في القرنين الأخيرين ويكفي أن نذكر أسماء آدموند هوسيرل (توفي ١٩٣٨) وجان بول سارتر (توفي ١٩٨٢) ومارلو بونتي وبول ريكار، لنتحقق من مدى التأثير الديكارتي على المذاهب الإنسانية والبيكولوجية في الفكر الحديث. ومع أن بعض الفضل يجب أن يسند أيضاً إلى ابن سينا (توفي ١٠٣٧)، لخوضه في مسألة ماهية الذات هذه، فإن هذا الفيلسوف لم يتواصل على الشكل الذي يصل إليه ديكارت في تكوين النظريات الفلسفية والبيكولوجية الرائجة في القرن العشرين، وإن كان قد تواصل في التراث الإشراقي بوجه خاص في إيران حتى أواخر القرنين السابع عشر والثامن عشر/ الحادي عشر والثاني عشر للهجرة^(١).

تقابل ماهية الذات في هذا التقسيم ماهية الوجود بشقيه المتناهي واللامتناهي. وهذا الوجود يختلف عن الذات لا من حيث حصول الوجود بأخص معانيه (فنحن لا نشك في وجود الذات أيضاً)، بل من حيث الفعل. ففعل الذات هو الإدراك، سواء عنيّا به الإحساس أو الخيال أو التوهم أو العقل بشكله الحدسي والاستدلالي. ومن خصائص هذا الفعل أنه لا يدور على ذاته وحسب (كما في وعي الذات)، بل يتناول الموضوع الخارج عنه ولمّ به أو يستوعبه، على وجه يكاد لا يكون له نظير في عالم الطبيعة. فمن مقومات سائر الأفعال أو الظواهر الطبيعية أنها تؤثر في موضوعها أو تدخل عليه وجهاً من وجوه التغيير، كما تحرق النار وتمغظ الكهرباء وتدمر القذيفة، بينما يقتصر الإدراك على الإحاطة بالموضوع أو استيعابه أو تبيينه، وهي مصطلحات ذات مدلول مكاني أو حسي واضح، لا يفسر الفحوى الفريدة لهذا الفعل الذي لا يغير في موضوعه شيئاً، بل يتغير بحسب صلته به، فيصبح منفعلاً عوضاً عن يكون فاعلاً، وتنعكس فيه ماهية المدرك، كما تنعكس الصورة في المرآة، عوضاً عن أن يعكسها، ويتكيف بحسبها، عوضاً عن أن يكيفها.

فإذا عمدنا إلى تحديد ماهية الوجود بشيء من التخصيص وجدنا أن لا مفر من اعتماد المقولات الحسية البدائية، وهي الامتداد المكاني (أو التحين) والدوام الزماني (أو الصيرورة). يضاف إليهما خاصية أخرى هي الارتباط بالذات. فوجود الشجرة مثلاً لا يتقوم بالامتداد المكاني والدوام الزماني وحسب، بل وإدراك المشاهد الذي يقرر أنها موجودة. ولو لم يوجد المشاهد المتصف بهذه الطاقة على التقرير لاستحال علينا القضاء بأن الشجرة موجودة أو غير موجودة، بل لم يكن لهذا السؤال بحد ذاته معنى. ويختلف وجود اللامتناهي عن وجود المتناهي المتصف بالامتداد والدوام كما يبدو لنا، من حيث يقتضي وضعه كعلة أو مصدر للمتناهي الذي يستمد وجوده منه. وهذا غاية ما يمكن تقريره بالوسائل العقلية (أو الفلسفية) بالنسبة إلى الوجود اللامتناهي. فمن طبيعة النظر الفلسفي، فيما نرى، أنه لا يستطيع الخروج

(١) انظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤)،

عن دائرة الوجود المتناهي إلا بمقدار ما يمكن ردّ هذا الوجود إلى معدنه اللامتناهي. وحتى الصفات أو الخصائص التي يمكن أن تسند إلى الكائن اللامتناهي لابدّ أن تستمد من صلب العالم المتناهي أي من العلاقة التي تربطه بالكون، كأصل له أو مبدأ. وهكذا يصبح هذا الكائن بحسبها أصل الحركة والامتداد والحياة والإدراك وسواها. أما مقوماته الذاتية الخارجة كلياً عن نطاق العالم ومقوماته والمعروفة فلا سبيل إلى إدراكها بوسائلنا العقلية قط. «فعد هذا الحد تسقط الذرائع وتسدل السجف، ويتيه الطالب في مغازات الغيب التي لا حدود لها»^(١).

غنيّ عن البيان أن الخوض في ماهيّة الذات من اختصاص علم النفس أو علم الإنسان (الانثروبولوجيا) بشتى فروعه. أما الخوض في ماهيّة الوجود المتناهي، ولا سيما من حيث تعيين خصائصه المكانية والزمانية، فمن اختصاص العلوم الوضعية، من فيزياء وبيولوجيا وفلك وسواها، بينما الخوض في ماهيّة الوجود اللامتناهي، لاسيما من حيث امكان التدليل على وجوده وتخصيصه، فمن اختصاص الميتافيزيقا (أو علم الآلهيات).

أشرنا أعلاه إلى انفصال العلوم الوضعية عن الفلسفة، منذ مطلع العصور الحديثة، ولكننا لم نحدد بعد الأسباب التي آلت إلى هذا الانفصال. ولعلنا نجد في هذا التحديد مفتاح اللغز الذي نواجهه في مضمار تعيين الإطار الصحيح للنظر الفلسفي بأخص معانيه.

ثانياً: علم الإمكانيات

يبدو لنا أن ما يفصل بين دائرتي العلوم الوضعية والفلسفة متّصل بالوجود دون شك. ولكن للوجود معان عدة، يجب التوقف عندها إذا أردنا إدراك فحوى هذا الفصل. ونودّ أن نلفت النظر في هذه الدراسة إلى معنيين أصليين من معاني الوجود، هما الحصول والإمكان. الوجود الحاصل هو الموجود الداخل في إطار الزمان والمكان والواقع ضمن نطاق المشاهدة، سواء عنيينا بها المشاهدة الفعلية أو المبدئية التي يشير إليها ألفرد آيبر. وبهذا المعنى تصبح جميع الموجودات والأحداث الخالية، على مرّ جميع أحقاب التاريخ، كما تصبح جميع الموجودات المنتشرة في جميع أنحاء الكون المترامي الأطراف، جزءاً من عالم الموجودات الحاصلة، التي تدور على دراستها أو قياسها أو تدوينها العلوم الوضعية والتاريخية.

أما الموجود الممكن، فهو كل ما يخرج عن إطار هذا التعريف. أي أنه الموجود الذي لم يحصل، ولكنه قابل للحصول، خلافاً للممتنع الذي لم يحصل ولا يمكن أن يحصل قط. وبهذا المعنى تبدو تخوم هذا العالم لا متناهية ويصبح النظر فيها من اختصاص علم آخر (أو سلسلة من العلوم الأخرى) المباشرة للعلوم الوضعية والتاريخية تلك، وهي، كما سنحاول أن ندلّل، العلوم الفلسفية بأخص معانيها.

عالم الإمكانيات (أو عالم الماهيات كما فهمها ابن سينا بجه خاص) هو إذن مدار الفلسفة بالمعنى الذي نريد طرحه في هذه الدراسة. ومن طبيعة النظر الفلسفي انه يكاد لا يبالي من أمر الموجودات، إلا

(١) انظر: ماجد فخري، أبعاد التجربة الفلسفية (بيروت: دار النهار ١٩٨٠)، ص ١٧١.

بـعالم الإمكانات وحسب. وهذا ما عنيـنا بالقسم الثالث من موضوعات النظر العقلي في مطلع هذا البحث، وهو الذي يدور على ماهية الماهية. فمفهوم الماهية، على رغم استعصائه، يمكن رده بكل بساطة إلى الامكان، وتحديد مقومات الماهية عبارة عن تحديد مقومات عالم الإمكان وهو ما يدور عليه النظر الفلسفي أو يجب أن يدور، بعد أن نفـض يده طوعاً أو كرهاً، من جميع العلوم الأخرى التي كان له شرف الهيمنة عليها على مر العصور القديمة. أما أقسام هذا النظر فنذكر منها خمسة: علم المنطق، علم الأخلاق، الميتافيزيقا، علم الظواهر الإدراكية، وعلم السياسة المعيارية.

١ - لنبدأ بعلم المنطق، وهو جزء من أجزاء الفلسفة لا يتطرق شك إلى أصلاته أو صحة انتمائه إلى الفلسفة. فعلم يدور هذا العلم؟ يدور أولاً على المفردات التي تتركب منها القضايا أو الأحكام المنطقية. وهذا الباب عرف في المنطق القديم بباب المقولات، أو الألفاظ المستعملة في المنطق التي كانت توطىء لدراسة المقولات، كما في أيساغوجي فرفوريوس وفي «الألفاظ المستعملة في المنطق» للفارابي. ويمكن القول بصورة عامة أن هذا الباب يدور على أقسام الكلام المنطقي، سواء ما كان منها يدل على معنى كالأسماء، وما لا يدل كالحروف والروابط. ومن الغريب أن المنطق القديم، أي عند اليونان أو العرب، اقتصر من أقسام الكلام على الأسماء دون الأفعال، ومن الحروف على ما كان أداة للنفي أو الإثبات ليس إلا. ولم يعالج المناطقة إلا فيما ندر أقسام الحروف الأخرى. كالخوالب والواصلات والواسطات والحواشي والروابط التي تطرق إلى ذكرها الفارابي مع ذلك في كتابه الآنف الذكر^(١).

ويدور المنطق ثانياً على المركبات، وهي القضايا والأحكام المنطقية سواء منها الكلية والجزئية السالبة أو الموجبة من جهة، والأقيسة أو البراهين التي تتألف من تلك القضايا؛ من جهة ثانية، والأقيسة تنزل بالفعل من المنطق بمثابة الجوهر واللباب، وجميع أبواب المنطق الأخرى لا تعدو المقدمات أو اللواحق بالنسب إليها.

ينبغي أن نلحق بعلم المنطق، مع ذلك، باباً آخر من أبواب الفلسفة، يعنى به عدد كبير من الفلاسفة اليوم، هو علم المعرفة (الابستمولوجيا)، ويدور على سبل تحصيل المعارف بالوسائل الحسية وغير الحسية (أي عن طريق المشاهدة أو الاستقراء أو الاستدلال)، والتمييز بين ما يمكن الركون إليه من هذه المعارف وما لا يمكن. وهذا العلم يدين للفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط (توفي ١٨٠٤) بفضل التأسيس له على وجه مازال الخصوم والانصار يتخذون منه منطلقاً لهم. ولعل آخر تجليات هذا العلم في ألمانيا اليوم هو علم التعبير (Hermeneutics) الذي يجد رواجاً في بعض الأوساط الفكرية الأوروبية.

٢ - ومن العلوم الفلسفية التي لا يتطرق الشك إلى أصلاته أيضاً علم الأخلاق، وهو علم يبحث في ماهية الخير والشر والسبل المفضية إلى بلوغ الأول وتجنب الثاني، في عالم تصطدم فيه الإرادة دوماً بقوى بشرية وكونية قاسرة. وسواء توفر عالم الأخلاق على تعريف الخير، كما فعل جورج ادوارد مور (توفي

(١) أبو نصر محمد الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، ص ٤٤ - ٥٦.

١٩٥٩)، أم على ماهية المنفعة أو اللذة، كمقاييس للجميل أو القبيح من الأفعال، كما فعل عدد من الفلاسفة البريطانيين المحدثين، فهو لا يعني بما هو حاصل، بل بما ينبغي أن يحصل، حتى لو لم يحصل قط.

٣ - والعلم الفلسفي الثالث الذي مازال الجدل يدور حول أصلته منذ أثار عمانوئيل كانط شبهاته الشهيرة حول منحي «العقل المجرد» في استنباط القضايا الجدلية الخاصة بالنفس والكون والله، دون الرجوع إلى الحس، علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا. ولا يسمح لنا المقام في هذه الدراسة المقتضية تقصي جميع الاشكالات التي أثارها كانط، ولكن نكتفي بالإشارة إلى أن الشكوك التي أثارها هذا الفيلسوف حول ماهية الميتافيزيقا كعلم أصيل أعانت بالفعل على تحديد موضوعاته وأهدافه، وسهلت إلى حد ما مهمة الباحث اليوم عن فحوى تساؤلات الميتافيزيقية المستعصية. ومن المفيد أن نذكر أن هذا العلم يدور بحسب تبويب كانط على أربع قضايا بسيكولوجية، وأربع قضايا كوزمولوجية كبرى. تنجّ قضايا الأربع الأولى العقل المجرد في طائفة من المغالطات (Paralogisms) تبدو في ظاهرها ذات موضوع، ولكنها ليست بذات موضوع، هي:

- (١) جوهرية النفس (أو مفارقتها للمادة).
 - (٢) بساطة النفس (أو عدم قابليتها للفساد).
 - (٣) وحدة النفس (أو مفهوم الشخصية الواحدة، أو التشخص).
- (ومن الثلاثة الأولى تنجم قضية فرعية هي روحانية النفس، وعن اقتران الروحانية بالحيوانية مفهوم الخلود).
- وتنّج القضايا الأربع التالية هذا العقل في تناقضات (antinomies) تستعصي على الحل، وتتألف كل منها من قضية إيجابية ونقيضها، وهي التالية:
- (١) للعالم بداية زمانية وحدود مكانية متناهية.
 - ليس للعالم حدود زمانية أو مكانية، بل هو لامتناهي الأبعاد.
 - (٢) تتركب جميع الموجودات (أو الجواهر) من أجزاء بسيطة لا تتجزأ.
 - لا تتركب الموجودات من أجزاء بسيطة، بل من أجزاء قابلة للقسمة إلى ما لا نهاية.
 - (٣) السببية الطبيعية ليست كافية في تعليل الأحداث، فوجب أن توجد بالإضافة إليها سببية أخرى هي الإرادة.

- حرية الإرادة لا وجود لها، وكل ما يحدث في الكون خاضع لقوانين الطبيعة.
 - (٤) ثمة كائن واجب الوجود هو جزء من العالم أو علة خارجة عنه.
 - لا يوجد داخل العالم ولا خارجه (كعلة له) كائن واجب الوجود قط.
- سوف نرجئ الكلام عن الأجوبة التي يطرحها كانط على هذه المغالطات والتناقضات الثمانية، حتى القسم الثاني من بحثنا هذا، مكتفين بالتذكير بالنهج الذي يرتئيه هذا الفيلسوف في معالجة هذه الاشكالات الميتافيزيقية، وفحواه أن البحث عن موضوع هذه الاشكالات لا طائل تحته، من جهة، بينما استغراق العقل المجرد في معالجتها وتقصي الدوافع الكامنة وراءها طبيعي ومشروع، من جهة ثانية.

٤ - يضاف إلى هذه العلوم الثلاثة بحسب التقسيم الذي ارتأيناه علم الظواهر الإدراكية، وهو جزء من علم النفس يختلف عن علم النفس الاختباري وعلم التحليل النفسي أو (الطب النفسي)، وكلاهما علمان وضعيان إلى حد بعيد. ويدور علم الظواهر الإدراكية على تقصي ماهية الذات وطاقاتها الإدراكية المختلفة والبيئات أو الأدلة التي يمكن أن تساق في إثبات كل ذلك. ومحور هذا العلم وعي الذات (أو الأنا) والتحقق من ماهيتها ومن ماهية الإدراك بشتى أشكاله. وكل المسائل التي تطرح في باب الظواهر الإدراكية فلسفية محضة، أي أنها لا تدخل في إطار الوجود الحاصل، بل الممكن الذي يستدل عليه بالوسائل المنطقية، دون الوسائل التجريبية المعروفة.

٥ - وأخيراً، علم السياسة وعلم الاجتماع العياريان، من حيث يدوران على قواعد السلوك الاجتماعي والروابط بين الأفراد والفئات المتعايشة في إطار الدولة أو المجتمع الواحد. وهذان العلمان، إذ يتحرران مبادئ السلوك الاجتماعي والسياسي الأمثل، لا يلتزمان ضرورة بما يشاهد من علم التجربة، بل يتعديان إلى ما ينبغي أن يلتزم به أبناء المجتمع من مبادئ ومثل، أو أن يصبوا إليه من قيم وتنظيمات فضلى. ويتميز هذا الباب من العلم السياسي (أو العلم الاجتماعي) عن علم الأنظمة الحكومية أو الدساتير وتطورها من حيث يرسم الأطر السياسية المثلى، فكان بهذا المعنى أقرب إلى التشريع أو «التقنين» الذي لا يلتزم واضعه بما هو حاصل، بل يتعداه إلى ما يمكن أو ينبغي أن يحصل. ونموذج هذا العلم «اليوتوبيات» الشبيهة بجمهورية أفلاطون أو مدينة الفارابي الفاضلة أو جزيرة توماس مور. وخلافاً للوهم الشائع الذي ينعي أصحابه على واضعي هذه اليوتوبيات تعلقهم بالتجريد أو المثاليات لا غنى لأي مشترع أو سياسي محترف (أو أي مصلح اجتماعي)، ناهيك بالفيلسوف السياسي عن الاهتداء دوماً بهدي اليوتوبيا، أو الرؤيا السياسية التي تنير أفعاله وأقواله حتى على الصعيد العملي.

لا أدري إذا كان يستطيع الباحث جدياً اليوم أن يضيف باباً آخر من أبواب العلم إلى هذا الجدول الفلسفي الخماسي. من المعروف، كما ذكرنا، أن جل العلوم المتداولة اليوم في الأوساط الأكاديمية وغير الأكاديمية، كالطبيعات والرياضيات والفلك وعلم النفس والسياسية، كانت تدخل قديماً في عداد العلوم الفلسفية، ولكن يجمع المشتغلون بالفلسفة اليوم على الاعتراف بأن هذه العلوم، ما أن بلغت أشدها في أواخر القرن السادس عشر، حتى أعلنت استقلالها عن المعدن الذي انبثقت عنه فبات من العبث الرجوع بها القهقري إلى تلك القرون السعيدة التي كانت جميع العلوم فيها تنتمي إلى أسرة واحدة، يعيش كل أفرادها على خير ما يكون من التآلف والتآخي.

ثالثاً: مناهج التدريس الفلسفي ومادته

فإذا صح ذلك، فما هي النتائج التي يمكن استخلاصها بالنسبة إلى ماهية النظر الفلسفي أو مناهج تدريسها في الوطن العربي؟

يبدو لنا أن أول نتيجة يمكن استخلاصها أنه لا بد من التحقق من سلامة هذا النهج الذي طرحناه في تصنيف العلوم الفلسفية وتحديد موضوعاتها وأغراضها. يتلخص هذا النهج، كما رأيناه، في إدراك خاصية جوهرية من خواص النظر الفلسفي بمدلوله العصري، وهي اقتصاره على المرامي والأهداف

الإنسانية دون سواها. وهذا ما عنينا بدعوة هذه الدراسة «الفلسفة كمنحى إنساني». فليس من شأن الفلسفة، والحالة هذه، التجرد للبحث عن عالم الموجودات الطبيعية الحاصلة (وهو من اختصاص العلوم الوضعية بأشكالها) أو تطور المجتمعات البشرية ونشأتها (وهو من اختصاص التاريخ والعلوم الاجتماعية الوصفية) أو الغيبيات التي لا يمكن إقامة الدليل العقلي على صحتها أو فسادها (وهو من اختصاص العلوم الدينية أو الشرعية). صحيح أن الخوض في جميع هذه المواضيع لا يستقيم ما لم تستقم العدة التي نتجرد لمعالجتها بها، إن على سبيل المشاهدة أو الاختبار أو الاستقراء أو الاستدلال أو التعليل، وهي ذرائع تتصل اتصالاً وثيقاً بالمنطق أو نظرية المعرفة. ولكن ينبغي الانتباه إلى أن جميع هذه الذرائع لا تتعدى المنهج، فلم يكن لها مساس بموضوع أو مادة العلوم الوضعية والاجتماعية والتاريخية المشار إليها.

أما النتيجة الثانية، فهي أن موضوع الفلسفة بمعناها الإنساني المعاصر هذا يجب أن لا يتعدى عالم الإمكانات. فلما كانت الموجودات الحاصلة موضوع العلوم الوضعية أو التاريخية الآتفة الذكر، بات لازماً علينا حصر موضوع العلوم الفلسفية الخمسة بالموجودات الممكنة دون سواها. من هذه العلوم يدور المنطق على التراكيب أو الأقيسة الذهنية والقوانين التي تتحكم بها من حيث هي قابلة للتصديق أو التكذيب، ودون أي التفات إلى مادتها أو محتواها. وقد عرف هذا العلم قديماً بالمنطق الشكلي أو الصوري للتدليل على تجرده عن كل وجود فعلي (أو مادي).

كذلك علم الأخلاق لا يعنى بعالم الموجودات الحاصلة فقط، بل يتناول قواعد السلوك من حيث صلتها بما ينبغي أن يحصل من الأفعال. وهي تلك الممكنات التي تنبثق عن الطبيعة أو الاتفاق. الصنف الأول من الممكنات اختياري، عليه مدار علم الأخلاق، بينما الصنف الثاني اضطراري عليه مدار العلوم الطبيعية وملحقاتها، فلم يكن لنا به شأن في هذا المقام.

ولا تختلف حال الميتافيزيقا عن حال العلمين السابقين، من حيث الموضوع أو الهدف. فقد كان هذا العلم يدور منذ أقدم العصور على أقصى المبادئ أو العلل وأغْلِها في التجريد، فكانت تدخل بالتالي في عداد الموجودات الممكنة، دون الموجودات الحاصلة. وعلى الرغم من تشعب موضوعات هذا العلم، فقد لخصها كانط بأربعة سبقت الإشارة إليها، وهي تناهي الزمان والمكان، وخلود النفس وحرية الإرادة، ووجود الله. وهي بالفعل المسائل التي يمكن رد جميع المباحث الميتافيزيقية في العصور القديمة والوسطى إليها. وقد اختلفت مع ذلك نظرة الميتافيزيقيين القدماء والمتوسطين عن نظرة كانط إلى هذه المسائل الأربع، من حيث نسبتها إلى الوجود. فعند أولاء يتحكم هاجس الوجود الفعلي بجل المباحث الميتافيزيقية، حتى أطلقوا على علم الميتافيزيقا (أو أحد فروعها على الأقل) اسم علم الوجود (أو الانطولوجيا). فكان يتحتم على الفيلسوف الميتافيزيقي والحالة هذه أن يدل على وجود حدود زمانية ومكانية للعالم (متناهية أو غير متناهية) على وجود النفس وجوداً أزلياً وعلى وجود الإرادة كقوة سببية مفارقة للسببية الطبيعية، وأخيراً على وجود الكائن المتعالي خارج الكون، وكل ذلك بصورة فعلية.

أما الثورة الفكرية التي أطلقها كانط، فكانت ترمي إلى تقصي الدوافع الفلسفية الكامنة وراء تساؤلات العقل المجرد، في مضمار الميتافيزيقا من جهة، واستحالة الاجابة بصورة قاطعة على هذه التساؤلات من

جهة أخرى، فمن طبيعة «المفاهيم الكونية» التي يطمح العقل المجرد إلى بلوغها كما يقول كانط، «أنه يستحيل الوقوع على موضوع يطابقها في عالم التجربة، وحتى ذهنياً يعجز العقل عن التوفيق بينها وبين قوانين الطبيعة. ولكنها لا تنبثق عن الذهني اعتباطاً، بل العقل مرغم في سعيه المتواصل للتأليف بين أجزاء التجربة على أن يجردها من جميع الشروط، ويحيط في شمول غير مشروط بذلك الذي لا يمكن إدراكه قطن، بناء على قواعد التجربة، إلا من حيث هو مشروط أي الوجود الفعلي الذي تدركه بالحس»^(١).

ولكن لا يستنتج كانط من عجز العقل المجرد عن الاجابة على هذه التساؤلات، كما استنتج دافيد هيوم (توفي ١٧٧٦) قبل ذلك بربع قرن، ضرورة القطع بانعدام موضوعها أو انتفاء وجودها انتفاء تاماً، بل على العكس، تمسك بإمكان هذا الوجود. فالتسليم بعجز العقل المجرد الناجم عن «المغالطات» أو «التناقضات» في باب الميتافيزيقا وعلم النفس المجرد، لا يخرج عن كونه تسليماً بتقصيره عن إدراك الموضوع الذي تمت إليه بصلة، وليس التسليم بانعدام ذلك الموضوع. فكان هذا الموضوع ممكناً دون مرء، ودخل في عداد الموجودات الممكنة التي يجب أن تعنى بها الفلسفة بأخص معانيها، كما رأينا أعلاه. وعلى هذه العلوم الثلاثة، أي المنطق والأخلاق والميتافيزيقا، يقاس العلمان الباقيان، أعني علم الظواهر الإدراكية وعلم السياسة أو الاجتماع المعيارى. فالظواهر التي يدور عليها العلم الأول، لاسيما الوعي الذاتي والإدراك بأشكاله، لا تدخل، كما أسلفنا، في إطار الوجود المنفتح دوماً على إمكانية الوجود، كلما تجددت عمليات الوعي والإدراك والخيال، المتصفة جميعاً بخاصية غريبة، يمكن دعوتها على غرار هوسيرل بالانفتاح على الموضوع. ويتبين ذلك جلياً من وصفنا لها أيضاً بطاقات أو قوى، لا تستكمل قط دفعة واحدة بل هي دوماً في طور التكامل. كذلك القواعد السياسية والاجتماعية التي تطرح معياراً لقيام مجتمع مثالي منظم تنظيمياً عقلياً، قد تمت إلى عالم الوجود الحاصل ببعض الصلات، ولكنها تبقى منفصلة عنه كل الانفصال، مادامت ترمي إلى رسم إطار علم المجتمعات أو أوضاع سياسية ممكنة وحسب.

رابعاً: الفلسفة العربية بين التجديد والاحياء

أما ما يمكن استنتاجه بالنسبة إلى الفلسفة العربية في ماضيها وحاضرها، فلا يختلف عما أسلفناه بالنسبة إلى الفلسفات المعاصرة الأخرى. فلما كانت الفلسفة أبعد المطالب البشرية عن الاقليمية الضيقة، كان من أبرز مؤهلات المشتغلين بها القدرة على المشاركة الفعالة في صنع الفكر العالمي والافادة منه، أي الفعل والتفاعل بين الفئات العرقية والقومية المختلفة. وليس أدل على ذلك من تطور الفكر الحديث لاسيما في شكله الفلسفي. فقد وضع ركانزه فلاسفة وعلماء من رجيل رينه ديكرات (توفي ١٦٥٠) وهو فرنسي، وجون لوك (توفي ١٧٠٤)، وهو بريطاني، وعمانوئيل كانط (توفي ١٨٠٤)، وهو ألماني، ناهيك بدافيد هيوم (توفي ١٧٧٦) وهو اسكتلندي، وبنديكت اسبينوزا (توفي ١٧٥٣) وهو هولندي، وهكذا. ومن

^(١) Immanuel Kant. Critique of Pure Reason, tran. Noman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press. 1965). 522.

واجب الفلاسفة والعلماء العرب اليوم المشاركة في النشاط الفلسفي العالمي والتفاعل معه، كما فعل أجدادهم في القرنين التاسع والعاشر (الثالث والرابع للهجرة). فهم لم يتورعوا عن الأخذ عن السريان واليونان والفرس والهنود، ولم يلبثوا أن سطروا صفحة رائعة في تاريخ العلم والفلسفة القديمين، سواء في بغداد أو قرطبة.

يدور الجدل اليوم في الأوساط الفكرية حول تجديد الفكر العربي أو أحيائه. ينقسم دعاة هذا التجديد والأحياء إلى ثلاث فئات: ١ - فئة تنادي بالرجوع إلى مناهل التراث العربي بشتى أشكاله، ومنها الفلسفة، دون تمحيص. ٢ - وفئة تنادي برفض هذا التراث باسم المعاصرة أو التقدم. ٣ - وفئة تدعو إلى التبصر في الأمر وتدبر التراث قبل الاقبال على أحيائه أو تجديده أو ترميمه. ويبدو لنا أن جميع هذه الفئات تخطئ من حيث لا تدري، لأنها تنظر إلى التراث وكأنه كسل لا يتجزأ أو كائن عضوي قضى نحبه منذ بعض الزمن، فبات على المفكرين أو الأطباء اليوم نكث الحياة فيه من جديد. والتراث في الواقع مجموعة متشابكة من الانجازات العلمية والفكرية تراكت على مر قرون عدة، فوجب تصنيفها، وغربلتها، ليتبين لنا ما كان منها قابلاً للحياة وما ليس قابلاً.

هذا من جهة. أما من جهة ثانية، فتخطئ هذه الفئات الثلاث في معالجتها لمسألة التجديد أو الإحياء قبل تجديد المنهجية الصالحة لهذه العلمية. وهذه المنهجية هي دون شك الخطوة الأولى في مشروع تقويم التراث ثم تجديده أو إحيائه أو دفنه. وقد حاولنا في هذه الدراسة طرح منهجية مناسبة، لا لإعادة النظر في تجديد التراث الفلسفي حسب، بل ومناهج تدريس الفلسفة في معاهدنا الثانوية والجامعية اليوم.

وبناء على النتائج التي انتهينا إليها أعلاه، يمكن أن نورد سلسلة من المقترحات الخاصة بدراسة التراث الفلسفي العربي.

١ - على العلماء والمدرسين الالتزام بقاعدة المعاصرة في التنقيب عن جوانب هذا التراث وشرحها وتدريسها، والتوفر بوجه خاص على الجوانب الانسانية منه. فالمنهج التاريخي والفيلولوجي الصرف الذي نهجه عدد كبير من هؤلاء العلماء والمدرسين (ومنهم كاتب هذه السطور) لأمد طويل لم يعد كافياً، لأنه بات لزاماً على المفكرين العرب إبراز الجوانب الحية من هذا التراث والتجاوز عن الجوانب التي لم يعد فيها رمق من الحياة.

٢ - الجوانب الانسانية من هذا التراث متشعبة. وأقرب سبيل إلى تحديدها القسمة التي اقترحناها في القسم الأول من بحثنا هذا، والتي بنيناها على مفهومين فلسفيين هما الموجود الحاصل والموجود الممكن. فكل ما يمت من العلوم إلى الصنف الأول يخرج تَوْأً عن اطار المباحث الفلسفية الأصلية كما نفهمها اليوم، كالتطبيقات والرياضيات والتاريخ والاجتماعيات التجريبية وسواها. وكل ما يمت إلى الصنف الثاني يدخل في هذا الاطار، كالمنطق والاخلاق والالهيات (بمفهومها الكانطي) وعلم النفس الادراكي والسياسة المعيارية. وواضح أن على العلماء والمدرسين اليوم الانكباب على هذه العلوم الفلسفية الخمسة بالدرجة الأولى، ومن المؤسف أن العلمين الأولين لا يحظيان من هؤلاء العلماء والمدرسين إلا بعناية

سطحية أو عرضية. ومن المفارقات أن الناظر في تاريخ الفكر العربي يصاب بالدهشة أمام النتائج المنطقي الضخم الذي يبدأ بعبد الله بن المقفع (توفي ١٤٢/٧٥٧) (أو ابنه محمد)، ويمر بالفارابي (توفي ٣٣٩/٩٥٠) وابن سينا (٤٢٨/١٠٣٧) والغزالي (توفي ٥٠٥/١١١١) وابن باجه (توفي ٥٣٣/١١٣٨) وابن رشد (توفي ٥٩٥/١١٩٨) وسواهم، وما يقابل ذلك من ضحالة الاسهامات في الفلسفة الاخلاقية التي سطرته أقلام الفلاسفة العظام، مثل ابن سينا وابن رشد. فقد ألف الأول رسالة «في علم الأخلاق» لا تعدو ثلاث صفحات، وذلك من ضمن مجموعة تربو على ٢٧٦ مؤلفاً في جميع أبواب العلوم المعروفة في عصره، وألف الثاني شرحاً «للاخلاق النيقوماخية» لأرسطو، يكاد لا يخرج فيه قط عن نهج واضعه اليوناني، ولم يصلنا إلا في ترجمة لاتينية، وبعض الحواشي العربية على نيقوماخيا أرسطوطاليس^(١). أما شرح الفارابي على ذلك الكتاب فلم يصلنا.

٣ - ثمة طائفة كبرى من المسائل الفلسفية العميقة مازالت تفرض دراستها على الطلاب فرضاً، لا لشيء إلا انسياقاً مع تيار الاستمرار. فنذكر منها على سبيل المثال مسألة العقل الفعال وما يتصل بها من قضايا كونية أو فلكية، ومسألة التوفيق بين الحكمة والشرعية، ومسألة قدم العالم وما شاكل. فإذا استثنينا فحواها التاريخية، البحتة، فهذه المسائل الميتافيزيقية تخرج عن الاطار الانساني الذي رسمناه أعلاه، كما تخرج عن اطار الموضوعات الفلسفية التي يشغل بها الفلاسفة والمفكرون اليوم. فلم يعد للتوفر على دراستها اليوم أدنى جدوى. وأحرى بالعلماء المدرسين المحدثين الخوض في قضايا ذات مساس بجوهر الفلسفة، كما حدّدها من جهة، أو الدخول في المساجلات الدائرة اليوم في الأوساط الفلسفية في العالم، من جهة ثانية. من هذه القضايا أو المشاغل، كما ذكرنا، تحليل الألفاظ اللغوية والمنطقية، مذاهب المعرفة والنهج العلمي، مسائل الاخلاق وما وراء الاخلاق (Meta - ethics)، المنطق والفكر السياسي، وما يتفرع عنها جميعاً.

بعض هذه العلوم الفلسفية التي نطرحها، سواء لطابعها الانساني او لاتصالها بالشجون الفلسفية المعاصرة، لم تكن دخيلة على التراث العربي الفلسفي. ومعروف أن النتاج العربي في حقل المنطق والميتافيزيقا كان غزيراً، كما ألمحنا، وكذلك في حقل التقديم أو التوطئة لعلم - المنطق، كما نرى من مؤلفات الفارابي الأربعة التي نشرت في العقدين الخامس والسادس، وهي «رسالة صدر بها أو نصر محمد بن محمد الفارابي كتابه في المنطق» (نشرة ومج دلوب سنة ١٩٥٧)، وفصول تشتمل على جميع ما يضطر على معرفته من أراد الشروع في صناعة المنطق وهي خمسة فصول» (١٩٥٥) وكتاب «أساغوجي أي المدخل» (١٩٥٦)، ولاسيما الألفاظ المستعملة في المنطق، التي نشرها محسن مهدي سنة ١٩٦٨. وأهمية هذه المؤلفات جميعاً أنها جزء من ارث منطقي ولغوي تحليلي مهم، لم يقتصر على المنطق، بل تناول «التعريفات» الفلسفية والعلمية بأشكالها. وأول رسالة في التعريفات هي «رسالة الكندي في حدود الأشياء

^(١) جمع هذه الحواشي لورنس بيرمان: وأعدنا نشرها كجزء من دراسة حول «فلسفة ابن رشد الأخلاقية» قدمت إلى مهرجان ابن رشد، الجزائر ١٩٧٨، مع بعض التصحيحات. قارن:

Lawrence V Berman «Excerpts form the Lost Arabic Original of Ibn Rushd' s Middle Commentary on the Nicomachean Etgice» oriens. vol. 20 (1967)

ورسومها» التي نسج على منوالها عدد من العلماء والفلاسفة، كابن سينا وابن رشد والجرجاني والتهانوي وسواهم. وجدير بالذكر أن الجانب التحليلي من الفلسفات المعاصرة، لا سيما البريطانية منها، جانب مهم، لعل آخر تجلياته علم التعبير، كما ذكرنا أعلاه.

٤ - ومن العلوم الانسانية الأخرى التي كان للفلاسفة العرب فيها جولات مشهودة علم النفس، وهو علم يتصل بلباب إحدى المشكلات التي ذكرناها بين موضوعات الفلسفة الأصيلة، وهي تجديد ماهية الذات. ولعل ابن سينا أهم عالم من أعلام المباحث النفسية، سواء في «النجاة» أو في «الاشارات والتنبيهات» أو في «أحوال النفس» أو «الشفاء». وتدل معاودة ابن سينا للخوض في قضايا علم النفس على الأهمية التي علقها على هذا البحث الفلسفي الذي تأثر به عدد من أتباعه في الأجيال اللاحقة. ومنهم شهاب الدين السهروردي (توفي ١١٩١/٥٨٧) وفخر الدين الرازي (توفي ١٢٠٢/٦٠٦) وسواهما. ولكن ينبغي التنبيه إلى أن المطلوب اليوم الاقتصار على النواحي الفلسفية البحتة من علم النفس، ولا سيما الظواهر الإدراكية، وتنقيتها من الثوابت الكوزمولوجية التي كانت قد لحقت بها تحت تأثير التيارات الأفلاطونية المحدث، التي خلطت بين مفهوم النفس كطاقة بشرية، والنفس كطاقة كونية تسند إليها الحركة في عالم الأفلاك.

٥ - وأخيراً لم يتجاوز الفلاسفة والمتكلمون عن الفكر السياسي كلياً. فقد وضع أبو النصر الفارابي أسس الفلسفة السياسية العربية، وعلى غرارهِ نسج ابن باجة الاندلسي (١١٣٨/٣٣٥) ونصير الدين الطوسي (١٢٧٣/٦٧٢) وجلال الدين الدواني (١٥٠١/٩٠٧). وتناول الماوردي (١٠٥٨/٤٥٠) في «الأحكام السلطانية» مسائل الخلافة والوزارة والإمارة وسواها من القضايا السياسية والإدارية على أسس فقهية وكلامية تنسجم مع المذهب الشافعي والعقيدة الأشعرية. ولكن يلاحظ إننا إذا استثنينا بعض الملامح اليوتوبية المستمدة من جمهورية أفلاطون، فقد تميز الفكر السياسي، بشقيه الفلسفي والكلامي، بالاستغراق في مسألتين مترابطتين: خصائص الرئاسة الأولى عند الفلاسفة والأمانة أو الخلافة عند المتكلمين من جهة، والرابطة الاجتماعية التي ردها الفريق الأول إلى ماهية الإنسان كحيوان مدني على غرار ما يقوله أرسطو، بينما ردها الفريق الثاني إلى العصبية القبلية والدينية، كما فعل ابن خلدون (توفي ١٤٠٦/٨٠٩)، من جهة ثانية. ومع أن الخوض في هاتين المسألتين اتصف بنزعات معيارية إلى حد ما تدخل في صلب النظر الفلسفي، إلا أن المفكرين السياسيين العرب بوجه عام تجاوزوا عن عدد المسائل الرئيسية مثل ماهية الدولة ومقوماتها الجوهرية، وماهية السلطة وحدودها الدستورية وحقوق الفرد والضمانات الكفيلة بحمايتها وهكذا. ولم تتغير هذه الحال حتى في زماننا هذا^(١).

(١) انظر الدراسة الوثيقة القيمة الموسومة لحسين جميل، «في سبيل إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان العربي». المستقبل العربي، السنة ٥، العدد ٥، (نيسان/أبريل ١٩٨٣)، ص ١٦ - ٤٠. في هذه الدراسة أيضاً إشارات إلى دراسات أخرى، أنظر: عثمان خليل عثمان، «تطور مفهوم حقوق الإنسان» عالم الفكر (الكويت)، السنة ١، العدد ٤ (كانون الثاني/يناير - آذار/مارس ١٩٧١)، وحسن السيد ناعلة «الجامعة العربية الإنسان»، شؤون عربية، العدد ١٣ (آذار/مارس ١٩٨٢)، وسواهما من المجلدات.

فالفكر السياسي بالمعنى الأصيل يكاد لا يكون له ممثلون يُعتد بهم في العصور الحديثة على الرغم من
مساس الحاجة إلى رواد أو قادة يضطلعون بمهمة رسم الاطار الشامل للمجتمع الخاضع لسلطة القانون
والملتزم بضمان الحريات المدنية والسياسية لشتى أفراد وفئاته. وهي من المسلمات البديهية في أوساط
الفكر السياسي المعاصر الذي ينبغي أن يتجرد المفكرون العرب للمشاركة في الخوض فيها أيضاً.

ماجد فخري

المصدر: المستقبل العربي، بيروت، العدد ٧٦، الشهر السادس ١٩٨٥

أوليات في الفكر الإسلامي الإسلام والفلسفة

بقلم الأستاذ: محمد شفيق ياسين

تقديم:

لا تذكر كلمة (الفلسفة) إلا وتثير كمًا من المدلولات. فلا يكاد الباحث يعثر على صيغة محددة لضمون هذه الكلمة، وإن كان يغلب على مباحثها النظر في ما وراء الطبيعة (الميتافيزياء). ومع تصاعد حركة الترجمة إلى العربية إبان القرن الثاني الهجري، تسربت بعض الكتب الفلسفية وبخاصة اليونانية منها، ووجدت من يهتم بها من الدارسين المسلمين مع اختلاف الدوافع. بينما انصرف عنها آخرون نظراً لطبيعة الموضوعات التي تثيرها وما فيها من إشكاليات تمتنع عن العقل.

وكان من نتيجة ذلك نشوء طوائف المتكلمين والمعتزلة الذي تسلحوا بالمنطق^(١) للرد على المشككين ومثيري الشبهات من أصحاب الديانات الأخرى ممن لم يدخلوا الإسلام بعد. ثم ظهرت فئة من المفكرين جعلت من العقل الحكم الأول في القضايا بما فيها المسائل الدينية، وأولوا الآيات القرآنية بما يتفق وآراءهم، ومن هؤلاء جماعة الفلاسفة وإخوان الصفا وبالمقابل ظهر التصوف كرد فعل لعقلانية المتكلمين فقد أهمل المتصوفة دور العقل واعتمدوا التجربة الذاتية للوصول إلى الحقيقة. فكان لابد من قيام مجادلات فكرية وخصومات بين مختلف الفرق والاتجاهات، لعل أخطرها ما كان بين الإمام الغزالي وجماعة الفلاسفة أمثال الكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد... فقد نشر الغزالي كتابه «تهافت الفلاسفة» بعد دراسة معمقة لأفكار الفلاسفة، ففند فيه آراءهم ورد عليهم حججهم، فكان لهذا الكتاب أثر كبير في انحسار التفكير الفلسفي في العالم الإسلامي، رغم قيام ابن رشد بالرد عليه في كتابه «تهافت التهافت».

وأعقب ذلك فترة من الجمود الفكري، فتفشى الجهل بين المسلمين، وساهم إغلاق باب الاجتهاد في العكوف على التقليد فغاب الفكر الإسلامي، واستعاض عن ذلك بتكرار مضمون الماضي والتقييد الحرفي بما جاء النص الفقهي فيه، واقتصرت (العلم) في بعض مدارس على الدراسات الشرعية دون العلوم الوضعية، فأدى هذا إلى عزل المجتمع الإسلامي عن أسباب التقدم العلمي والتقني. وتفتشت الطرق الصوفية. ثم تلا

(١) يطلق المنطق على مجموعة القوانين والشروط الضرورية للوصول إلى حكم صحيح يقبله العقل.. وكان أرسطو أول من صنف هذه القواعد.

ذلك الغزو الثقافي، ونشط الاستعمار في محاربة الإسلام وبيث الأفكار المناهضة له، وإظهاره بمظهر العاجز عن مواكبة العصر. وانقسم المسلمون بين منطو على دينه رافض لكل ما يأتي به الغرب، يصم أذنيه عن كل جديد، وبين مفتون بالإنجازات الغربية: وقد أذهله التقدم الهائل في مجالات العلم والثقافة. فأخذ ينادي بترسم خطا الغرب في كل شيء دون دراسة واعية لأسباب هذا التقدم ودون إدراك تخلف المسلمين.

ولنتساءل الآن، ما هو موقف الإسلام من الفلسفة. وهل للإسلام نظرية فلسفية تصدر تحديداً عن النص الموحى؟ وما هو موقعها من الفلسفات الوضعية؟

كيف نقوم المعارضات التي قامت بين الغزالي وخصومه الفلاسفة؟ وهل تعد طوائف المتكلمين والمعتزلة والمتصوفة مذاهب فلسفية؟ إن وضع إجابات محددة على هذه التساؤلات تقتضي منا دراسة دقيقة للموضوعات التالية:

الموضوع الأول: تحديد مسلمات الفلسفة الإسلامية، مع عرض لأهم المذاهب والتيارات الفلسفية الوضعية.

الموضوع الثاني: دراسة نقدية للفلسفات الوضعية.

الموضوع الثالث: ونعرض فيه أهم التيارات الفكرية في التاريخ الإسلامي كالمعتزلة والمتكلمين والمتصوفة وآراء الفلاسفة المسلمين.

الموضوع الأول:

١ - ما هي الفلسفة؟

لا بد لنا بدءاً من تحديد مضمون هذا المصطلح.

إن كلمة فيلسوف مركبة من كلمة (فيلوس) وتعني باليونانية محب و(سوفيا) وتعني الحكمة. ففيلسوف تعني (محب الحكمة)، والفلسفة تعني إذن محبة الحكمة. ثم انصرف معنى الفلسفة إلى النظر في هذا العالم (الكون والإنسان والحياة) وحل ألغازه، والكشف عن معمياته. فمنذ وجد الإنسان على هذا الكوكب راعه هذا الوجود المليء بالأسرار، فدفعه حب الاستطلاع، وشغفه بالعرفة إلى البحث في هذا الوجود، كيف نشأ، وما هي حقائقه، ما هي قوانين الظواهر الطبيعية، كيف ترتبط الأشياء بعلمها، كيف وجد الإنسان على الأرض، كيف يفكر، وكيف يعمل، ما هو النظام الأمثل لتعامله مع الآخرين. ما هو الخير وما هو الشر، ما هي غاية الحياة، وماذا بعد الموت؟

لم تكن هذه التساؤلات أمراً عارضاً، بل نابعة من طبيعة هذا المخلوق. وكان يفترض إجابات في كل زمن تقنعه لفترة ثم يرفضها ويبحث عن أخرى، فلم يتوقف لحظة عن البحث والتأمل. وقد أطلق على مجموعة هذه الموضوعات اسم (الفلسفة).

وقد كان مجال الفلسفة في البدء واسعاً يشمل كل المعارف تقريباً ثم أخذ يضيق مع تقدم العلوم فاستقلت عنه الفيزياء والرياضيات ثم العلوم الطبيعية ثم تلا ذلك استقلال علم النفس وعلم الاجتماع، ولم يبق من موضوعاتها إلا مسائل ما وراء الطبيعة وعلم الأخلاق والقانون والجمال.

٢ - مسائل الفلسفة:

نصادف في دراسة الفلسفة مسألتين رئيسيتين
تكوين نظرة كلية عن العالم، طرح نظرية عامة في المعرفة
٢ - ١ تكوين نظرية كلية عن العالم.
لدى استعراض وجهات النظر المختلفة يمكننا رصد المفاهيم التالية:
٢ - ١ - ١ المفهوم المثالي:

يرى أصحاب المذهب المثالي أن الكائنات التي يتشكل منها الوجود ليست إلا ألواناً من تفكيرنا وتصورنا، بمعنى أن الفكر والإدراك هو الحقيقة، وكل شيء يرجع في نهاية المطاف إلى التصورات الذهنية، فإذا أسقطنا الشعور (الأنا) فإن الواقع كله يزول^(١) ولهذا المذهب أشكال مختلفة، فمنهم من يرى أن ليس للأشياء إلا مثالها الذهني فقط، وليس لها وجود خارجي ويمثل هذا التوجه (بيركلي)^(٢). ومنهم من يرى أن الأشياء لها وجود خارجي وذهني ولكنهما ليسا متطابقين.

٢ - ١ - ٢ المفهوم الواقعي:

يقابل المفهوم المثالي للعالم المذهب الواقعي، ويؤمن أن الوجود واقع موضوعي مستقل عن الذات (الأنا) ولهذا المذهب اتجاهان: الاتجاه الواقعي المادي، ويقول إن المادة هي الأصل الأول للوجود، ويقتضي هذا انكار وجود الخالق. وتعد المادية (الديالكتيكية) إحدى مدارس هذا الاتجاه.
الاتجاه الواقعي الإلهي، ويؤمن بوجود سبب أول علوي للوجود المادي وعنه ينبثق الوجود (الله).

٢ - ١ - ٣ المذهب الروحي:

يرى أصحاب هذا المذهب أن أساس الوجود هي الروح. فماهية الأشياء ليست قوى مادية، بل روحاً تشعر بذاتها وتحس بشخصها، فهي كيان مستقل عن الجسد ويعد (ليبنيتز)^(٣) أحد أقطاب هذا المذهب في العصر الحديث. ويرى (لايبنتز) أن الروح تنقسم إلى نقط روحية لا عداد لها سماها الذرات الروحية وهي لا تقبل التجزئة ولا الغناء، وأن الفكر ليس ناشئاً عن الدماغ وإن كان له ارتباط ما به. وتعد الروحانية الأساس الذي تقوم عليه بعض الديانات كالבודהية والنصرانية والبرهمية، وتعتقد هذه الديانات أن الروح تمثل الجانب الأسمى في الإنسان، بينما يمثل الجسد الجانب المقابل. وأن تعذيب الجسد وكبح الحاجات العضوية في الإنسان هي الطريق إلى خلاص النفس (النصرانية) وبلوغ النرفانا^(٤) (البوذية). وكان من نتيجة ذلك انتشار الرهبنة والتصوف واعتزال المجتمع في هذه الديانات.

(١) قد يعبر عن المثالية بالروحانية نظراً لافتراض الروح أو الشعور (الأساس الأول للوجود).

(٢) (بيركلي) هو جورج بيركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣) أسقف وفيلسوف انكليزي بحث في نظرية المعرفة من أقواله «المادة هي الفكرة التي نضعها للمادة».

(٣) (ليبنيتز) فيلسوف ألماني (١٦٤٦ - ١٧١٦) درس الفلسفة والرياضيات، ينتمي للمثالية ولكنه خلافاً لبيركلي يسلم بوجود الواقع الخارجي.

(٤) النرفانا: هي النشوة التي يحس بها المتصوف (البوذي) وقد انتقل إلى عالمه الروحي بعد مجاهدة طويلة للنفس، والتحرر من شهوات الجسد وملذاته.

٢ - ٢ نظرية المعرفة:

وتتضمن البحث في أصل المعرفة وحدودها وقيمتها. وهناك مذهبان أساسيان لتحصيل المعرفة. المذهب التجريبي والمذهب العقلي.

٢ - ٢ - ١ المذهب التجريبي: ويؤمن أن الإدراك بالحس والتجربة هو المنبع الوحيد للمعرفة، والتجربة نوعان: أحدهما مستقى من الحواس الظاهرة (الإحساس) والآخر مستقى من الحواس الباطنة (التأمل). ويمثل هذا المذهب «لوك»^(١) الذي يقول إن العقل صحيفة بيضاء خالية من أية كتابة وأي معنى، وأن التجربة هي التي تمون العقل بمواد الفهم والمعرفة.

٢ - ٢ - ٢ المذهب العقلي: ويؤمن بأن المعرفة التي تحصل بالحواس مضللة موهمة، والتجربة محدودة وجزئية فهي تخبرنا بحالة واحدة من أحوال الشيء. فلو اقتصر الأمر عليها لما عرفنا حقيقة عامة، وإذا كان من الثابت أن المعرفة ممكنة، وجب أن نقول إن بعض المدركات التي تكون المعرفة ليس أساسها الحواس. وإن ما يظهر للعقل بواسطة الحواس، إنما هو مظهر الأشياء الخارجي لا ماهيتها التي لا تحس. فالمعرفة إنما تحصل بالفكر، فعمل العقل هو المنبع الوحيد للمعرفة. ويتساءل أصحاب هذا المذهب. كيف يمكن إدراك المفاهيم المجردة بالتجربة مثل مفاهيم الإمكان والوجود، العرض والجوهر، العله والمعلول، المكان والزمان.

فالعقليون يرون إذن أن المعرفة تحصل بالعقل والمحض، بينما ينكر التجريبيون تحصيل المعرفة بالعقل المحض، ويرون أن المعرفة تحصل تحديداً بالتجربة والحس.

٣ - موضوعات الفلسفة:

٣ - ١ ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) أو ما وراء المادة:

يبحث هذا الجزء في العلة الأولى للوجود (علة العلل) الله. كما يبحث في ماهية الأشياء وروح الظواهر، وعللها المجهولة، كما يتناول دراسة الحواس من حيث مقدار الثقة بإدراكها، ولا يكتفي بالحقائق حسبما يوضحها الحس المشترك للأشياء بل يتطلب الوصول إلى ما وراء هذه الظواهر غير قانع بمعرفة الأشياء التي قد تظهر لنا على غير حقيقتها.

وبالتدقيق في قضايا ما وراء الطبيعة نميز نوعين: يهتم الأول بدراسة ما وراء الظواهر المادية القابلة للكشف مثل طبيعة الضوء، علاقة العقل بالدماغ، ويهتم الآخر بالوجود غير المادي (الله)، ما بعد الحياة... الكائنات غير المادية (الملائكة - الجن...)

٣ - ٢ فلسفة العلوم الطبيعية:

ويبحث في الظواهر الطبيعية التي يتجلى فيها العالم وتقع عليه حواسنا. وهي مجموعة الأشياء القابلة للكشف بالحس والتجربة، وتسمى فلسفة العلوم الطبيعية.

^(١) (لوك) جون لوك فيلسوف انكليزي (١٦٣٢ - ١٧٠٤) كان قهریبياً، ألف رسالة سماها (العقل البشري) وكان يرى أن العقل يجب أن يترك حراً لينفذ أي شيء.

٣ - ٣ فلسفة الإنسان:

وتشمل دراسة الإنسان من وجهات مختلفة: فيطلق على الباحث المتعلقة بالإنفس (علم النفس) ويبحث في النظام العقلي عند الإنسان ونظام الدافعية، أي البحث في الغرائز والميول والعمليات العقلية كالذاكرة والإدراك.

وتسمى المباحث الخاصة بشرائط التفكير الصحيح: المنطق، وهو يبحث في الالفاظ والقضايا والأقيسة. ويطلق اسم علم الأخلاق على المباحث المتعلقة بما ينبغي للإنسان أن يكون عليه، وما ينبغي أن يعمل به، وكيف يشكل حياته. أما دراسة العلاقات القائمة بين الفرد والمجتمع، والبحث في الظواهر الاجتماعية، وتفاعل النشاطات البشرية فيمثل علم الاجتماع.

٤ - مسلمات الفلسفة الإسلامية:

إذا أجلنا النظر في النصوص القرآنية، أمكننا استخلاص المسلمات التالية:

المسلمة ١ - وجود الله، الخالق، لا إله إلا هو، رب كل شيء، هو الأول (قبل كل شيء) وهو الآخر (بعد كل شيء) الواحد الأحد.

وقد أكد النص الإلهي في هذا المجال على حقيقتين:

الأولى: وجود استعداد فطري في الإنسان يدفعه للعبادة (العبادة = منتهى التقديس) وتسمى هذه الخصيصة (غريزة التدين).

قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ الروم/٣٠.

الثانية: نفي صفة الأزلية عن المادة والتأكيد على أنها مخلوقة لله تعالى.

قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ الزمر/٦٢

قال تعالى: ﴿أَيْشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ الأعراف/١٩١.

المسلمة ٢ - وجود واقع موضوعي مستقل عن الذات الإنسانية وسابق لها.

تؤكد النصوص القرآنية هذه الحقيقة، فقد خلق الله الكون والإنسان والحياة، وأوجد الظواهر الطبيعية وأجراها وفق قوانين ثابتة.

قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ القمر/٤٩ ودعا الإنسان إلى استخدام عقله وحواسه لمعرفة هذه الحقائق. قال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ العنكبوت/٢٠.

وهذا يناقض النظرة المثالية للعالم.

المسلمة ٣ - الحياة ليست عبثاً، فالإنسان فيها مكلف، وهو مسؤول عن سلوكه وعمله، وفي الدار الآخرة ستجزى كل نفس بما كسبت.

قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تَرْجِعُونَ﴾ المؤمنون/١١٥. قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ الزلزلة/٧ و٨.

وهذا نقيض المفهوم الوجودي للحياة^(١)..

المسلمة ٤ :

المعرفة البشرية مكتسبة، والطريقة لتحصيلها الحواس والعقل. قال تعالى: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ النحل/٧٨. ثم نبه النص الإلهي إلى الحقول التي تطلب فيها المعرفة قال تعالى: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾ العنكبوت/٢٠ (النظر هو تقليب البصر والبصيرة). قال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ فصلت/٥٣.

قال تعالى: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ الذاريات/٢١٠.

توجه هذا الآيات انتباه الإنسان إلى ما حوله من مخلوقات وإلى نفسه وما تنطوي عليه من أسرار، وتطلب إليه أن يعمل فكره ونظره في اكتشاف نظام هذا العالم.

ولكن هذه المعرفة غير ممكنة خارج حدود (الوجود المادي) أي الوجود المحسوس فلا ينبغي عليه أن يتخطى هذه الحدود.

قال تعالى: ﴿إن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون، والله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون﴾ الحج ٦٨/٦٩.

قال تعالى: ﴿ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ الإسراء/٨٥. فإذا تخطينا حدود المادة انتهى دور الحواس، وانتهى دور العقل، وأصبح البحث ضرباً من العبث، ولكن الإنسان بما فطر عليه من الفضول وحب الاستطلاع، لم يستسلم لهذه الحقيقة، وأخذ يعمل عقله فيما وراء المادة، فلم يتوصل إلى أبعد من إعمال عقله حسب تعبير (بَكلْ)^(٢) ولم يكن من وراء هذه البحوث أي كشف.

ولإشباع الفضول المعرفي لدى الإنسان، قدم الإسلام نظرية متكاملة لمسائل ما وراء الطبيعة في الكون والإنسان والحياة، وفيما قبل الحياة وما بعدها ومبدأ المسؤولية في العمل، والحساب. ودعا إلى معرفة العالم المتمثل بالصورة الواقعية القابلة للكشف، ونهى عن البحث خارج هذا الواقع لأنه عمل من أعمال العبث. قال تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ الإسراء/٣٦.

^(١) تقوم الفلسفة الوجودية على خمس مقولات إحداها مقولة (العبث) التي تعني الغاء السببية والغائية حسب تعبير (سارتر) أحد أقطاب الوجودية.

^(٢) (بَكلْ) صاحب كتاب (المدنية في الكلأ) وفيه يقول «إن كل باحث في علم ما وراء الطبيعة، إنما يبحث أعمال عقله، ولم يكن من وراء هذا البحث أي كشف».

المسلمة ٥ :

نظم الإسلام الجانب الثابت في حياة الإنسان (المشكلات الإنسانية)^(١) وترك له الجانب المتغير (المشكلات المدنية). ينظمها في ضوء التطور العلمي والتقني، وتنامي الخبرات الإنسانية. والمقصود بالمشكلات الثابتة، تلك المشكلات الناشئة عن حاجات الإنسان وغرائزه، وهي أصول ثابتة في الإنسان لا تغيرها الأوضاع المستجدة. وحل هذه المشكلات يتطلب الإدراك الحقيقي لأبعاد الحياة الإنسانية، وإدراك العلاقات المتبادلة بين الفرد والمجتمع والحدود المسموح بها لكل طرف تجاه الطرف الآخر. وهذه الشروط لا تتوافر لدى الإنسان، لأن نظريته جزئية وغير حيادية، وما نشهده من تغيرات مستمرة في التشريعات والقوانين يؤكد هذه الحقيقة. بينما يمثل التشريع الإلهي الإمكان الأمثل لحل هذه المشكلات، لأن الله أعلم بطبيعة هذا الكائن وحدود حاجاته، والطرائق المثلى لإشباع هذه الحاجات.

أما المتغيرات في حياة الإنسان فهي المشكلات والأوضاع الناشئة تحديداً عن الأشكال المدنية التي أفرزتها العلوم والتقانات الجديدة، وهي قضايا ذات طابع فني، ولا تتأثر بوجهة نظر معينة، وقد ترك الإسلام أمرها للإنسان.

المسلمة ٦ :

الإنسان كائن مادي. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ المؤمنون/١٢ وهو كائن متدين. قال تعالى: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ الأعراف/١٧. ويقتضي هذا التحديد لطبيعة الإنسان أن تراعى حاجات هذا المخلوق المادية والروحية في آن معاً. فإنكار غريزة التدين كما يرى أصحاب المذهب المادي أمر مخالف للفطرة، ينشأ عنه فراغ روحي يؤدي إلى شقاء الإنسان، وهذا ما يحدث فعلاً في المجتمعات الغربية. وبالمقابل فإن إهمال الجانب المادي في الإنسان كما يدعو إليه أصحاب المذهب الروحي، مخالف للفطرة أيضاً ويؤدي إلى تعطيل الحياة.

ويعطي الإسلام الحل الأمثل، فقد جعل إشباع الحاجات المادية للإنسان والروحية يعملان باتجاه واحد.

فالروح^(٢) وفق المنظور الإسلامي ليس شيئاً مقابلاً للجسد ومستقلاً عنه كما يرى (الروحانيون)، وإنما هي صفة تقويمية لأعمال الإنسان. فعمل المسلم يحمل قيمة روحية إذا جرى طبقاً للخطاب الإلهي. فتلبية حاجات الإنسان تكتسب الصفة الروحية إذا قام بها المرء امتثالاً لأوامر الله ونواهيه. وفضلاً عن ذلك فالإقبال على الطيبات من الرزق، والتنعم بلذات الحياة، وأخذ الزينة مطلوب إليه يثاب عليه

(١) انظر المقال «المشكلات الانسانية بين الحل الوضعي والحل الإلهي» نهج الإسلام العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة.

(٢) لكلمة الروح عدة معان في اللغة خلاف هذا المعنى، فالروح هي سر الحياة في الآية ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي..﴾ الإسراء/٨٥. والروح هي الشريعة في الآية ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا﴾ الشورى/٥٢. والروح جبريل عليه السلام في الآية: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ الشعراء/١٩٣.

المسلم. قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ، قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، خَالصةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ الأعراف: ٣٢ وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ عَلَيْهِ تَعْبُدُونَ﴾ البقرة/١٧٢. قال صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عِبَادِهِ».

فالأخذ بأسباب الرفاهية في الحياة، لا يخل بالجانب الروحي في الإنسان بل يزيد فيه ما دام ضمن الضوابط الشرعية.

فالرهبانية، وتعذيب الجسد، والاعتكاف في الصوامع والإعراض عن الدنيا ليس من الإسلام.

والخلاصة: يطرح الإسلام جملة من المقولات تكون النظرية الفلسفية في الإسلام.

وتتميز هذه النظرية بأنها تحدد ما يمكن للإنسان أن يبحث فيه وما لا يمكن، فتوجهه إلى توظيف طاقاته الفكرية والعملية في الأمور المجدية، وتمنعه عن المجالات التي تقع خارج دائرة العقل والتجربة.. وتقرر مبدأ المسؤولية في العمل والسلوك في الحدود التي يملك فيها حرية الاختيار. وتعدده بالثواب الأخروي فتجعل لحياته معنى يخرج من دائرة اليأس والإحباط. وتقدم له إجابات لما يدور في ذهنه من تساؤلات تقع خارج نطاق الإمكان المعرفي للإنسان. وأخيراً فإن الإيمان بالقضاء والقدر إحدى مقولات النظرية يوفر للمسلم الشعور بالطمأنينة والراحة النفسية فكل ما يقع على الإنسان كان لابد أن يقع.

محمد شفيق ياسين

المصدر: مجلة نهج الإسلام - دمشق

السنة ١٥، العدد ٥٨، جمادى الآخر ١٤١٥ - تشرين ثان ١٩٩٤

الباب الثاني

إحياء الفلسفة العربية القديمة

ابن رشد والفلسفة الاندلسية لجناب ديمتري أفندي خلاط

قال الباحث المدقق والفيلسوف المحقق أرنت رنان الفرنسي في مقدمة كتابه عن ابن رشد ومذهبه «أن العلامة التي يعرف بها الجيل التاسع عشر هي خوضه في المباحث العقلية غير متبع الطريقة المذهبية بل التاريخية وإن الكاتب الناقد من كتبه لا ينقاد في انتقاده لأمر راسخ في ذهنه منذ نعومة أظفاره بل يطلق للفكر عنان حريته غير مقيد معرضاً لأبناء جيله معاني من تقدمهم من بني الإنسان على حالتها من الحسن والصناعة التي برزت بها مبيناً لهم الطرق التي ظنوا أنهم وصلوا بها إلى حل العقد العقلية. والجيل التاسع عشر عرف أكثر من سواه أن الفلسفة لا تواصل إلا من شغف بها وعرف حقيقتها من ألسنة خدمتها الفلاسفة كما أن ملكة الكتابة للإنسان لا تحصل إلا بالهيام في بنات أقلام الكتبة».

ولا ريب أن الفلسفة العربية حلقة من سلسلة تاريخ العقل البشري وقد كان لها شأن عظيم في الأزمنة الخالية فكانت موصلة لمن بعدها من الإفرنج فلسفة من قبلها من اليونان فإن لم يقرأها الأوروبيون في الوقت الحاضر سوى كطالبي تاريخ لا فلسفة فذلك لأنهم سبقوها بمراحل وأما نحن الشرقيين فلا غنى لنا عنها تاريخاً وفلسفة.

فإذا أجلنا النظر بوجهها التاريخي تبسم لنا عن ثغر وضاح قائلاً بلسان حاله أيها الحفيد العربي أراك تعزني بالذكر وتذكرني بالخير متباهياً بالأثر الماثور عني متعجباً بغنى الفضل المذخور مني فما بالي أراك فقيراً ولا تلتمس ذخيرتي ومعقداً ولا تستمد معونتي قد بليت بالفقر فاسع إلى الثراء وعرفت الدواء فالتمس الدواء وسل عنه الأطباء - سل ابن سينا سل الرازي سل ابن رشد فعندهم أدوية شافية برشفها الصحة والعافية - فلاسفة انطلقوا في سبيل العالم مجردين سيف الفكر حراً من قيده ومشهوراً من غمده فما أغمدت لهم شهرة بل تقيدت حرية آرائهم في سجل التاريخ لتكون حرزاً حريزاً وكنزاً ثميناً يتوارثه الآباء عن الأبناء. ولو اقتدى بحرية أفكارهم في المباحث علماء العرب التالون ونزعوا من أفكارهم الوهم بأن البحث في علوم الأوائل مؤد إلى الزندقة لما كنا رأينا هلال التمدن العربي أفلاً قبل أن يصير بدرأ بل كنا رأينا نوره مشرقاً على أقطار العالم قائماً مقام التمدن الأوروبي الحالي.

إلا أن هؤلاء لم يكتفوا بمعارضة العلم وأهله بل سلكوا سبلاً عديدة لأذيته وأحرقوا غصن الفلسفة النضير بنار الحروب التي أوقدوها لنصرة مذاهبهم فكانت عواقبها وخيمة على العلم لأن ملوك العرب

وقتئذ كانت موقدة نار القرى لضيف الفلسفة ورافعة رايات العلم على صروح العواصم العربية فكانت الأندلس تروي العقول من منهل المباحث الجليلة التي أخذت مجراها الرائق في ظل الخليفة العظيم الشأن الحكم الثاني. وكان هذا الخليفة الجليل محباً للعلم والعلماء مقترباً من الظرفاء والأدباء مطلقاً عنان الفكر للفلاسفة الأذكياء باحثاً عن الكتب النافعة في سائر الأمصار جامعاً شتات العلماء من كافة الأقطار غير ضان بالضنين في سبيل العلم والتقدم. ومن المنقول عنه أنه بعث بألف دينار من الذهب الخالص إلى أبي الفرج الأصفهاني ثمن النسخة الأولى من كتابه الجامع الشهير بالأغاني وجرى تداول الكتاب المذكور بين طلبة العلم في الأندلس قبل شيوعه في العراق مهد نشأته. وقد أقام الحكم عمالاً من طرفه في مصر واسكندرية ودمشق وبغداد منوطاً بهم أمر البحث عن كل تأليف في علوم الأوائل والآخر فيقدم له الكتاب مهما كان غالياً صداقه. وذكر المقرئ وابن الأبار أن مكتبته كانت تحوي أربعة وأربعين مجلداً من فهارس الكتب الموجودة بها. ونقل آخرون أن مجلدات مكتبته بلغت أربع مئة ألف عدداً ولم يجمعها للزخرفة والتماس الشهرة بحب العلم بل عن هيام حقيقي بالأدب فإنه اطلع على الكثير منها وكان يخط على القرطاس اسم المؤلف ولقبه ووطنه وسنة ولادته ووفاته والنوادر الماثورة عنه.

أما اندفاع عرب الأندلس وراء المباحث العلمية الحرة فكان سابقاً زمن الحكم فمنذ ثبتت أقدامهم في تلك الرياض الأنيقة واطمأننت خواطرهم في البلاد وعافت نفوسهم الطموح إلى الفتوح طفت غرائهم الميالة إلى الحركة والنشاط تقود أفكارهم في شعب المسائل الفلسفية لما بها من اللذة والفائدة. واشترك نصارى الأندلس ويهودها في هذه المباحث فنشأ عنها الائتلاف العام والائتناس التام وأمسّت تلك البقاع النضيرة زاهرة بائتلاف سكانها زاهية بحلم أهلها وامتزاج شعوبها وغدت اللغة العربية لغة المسلمين واليهود والنصارى فكانوا يتنافسون بالشعر ويفتخرون بالفلسفة ويتسابقون في حلبة التمدن لخدمة الجنس البشري وأمسّت جوامع قرطبة مشرقة بأنوار العلم على طلبة زواياها.

ومن نكد الحظ أن طوالع البشر قد تتوقف على هوى الأفراد وذلك سر في الطبيعة تقتصر عن إدراكه الأفهام فقد دك ما بناه الحكم أحد حجاب بنييه واسمه الحاجب المنصور. فهذا سولت له نفسه اغتصاب الملك من هشام ابن الحكم لما أنس من عجزه وقله حزمه ورام أن يجذب لنفسه أشياء ضد الخليفة فلم ير واسطة أقرب تناولاً لغايته وأسطى قوة على العامة من دس الدسائس أن الحكم وابنه لم يبنوا دعائم العلم إلا لينقضوا أساس الدين وأن الكتب المذخورة في مكتبة الخليفة ليست سوى معاول للهدم وكلها صادرة عن أفكار المعطلين. ولما نال مأربه بهذه الأراجيف أحرق بعض الكتب العلمية جهاراً في رحاب قرطبة وشوارعها وطمّر البعض في آبار القصر الملكي ليخفيها عن العيون ولم يستبق سوى كتب اللغة وأهل الكلام وقد ذكر المؤرخ سعيد الطليطلي هذه الحادثة فقال «وشاعت الأقوال وقتئذ أن المنصور رام بما فعل استمالة الخواطر إليه وبغية أن تسأم أنفس المسلمين من هشام بتعطيل ذكر أبيه الحكم».

فقيام الحاجب المنصور بأمر التعصب الديني في الأندلس ألقى النفرة بين طوائفها وبدل أنسها بالوحشة قال تفرق كلمة أهلها إلى ضياعها من ملك العرب لأن أنصارها المستعربين اضطروا إلى الانحياز للإفرنج مخافة أن تضرب عليهم الذلة والمسكنة بعد هجرة الفلسفة. فبلى ليت عقارب النسيمة ماتت قبل أن دبّت على أسماء شريفة خالدة بآثارها المجيدة كالمامون والحكم اللذين كان جزاؤهما من التمدن جزاء

سنمار فإن بعض الكتب والمؤرخين نسبوا زوال التقى بذلك الحين إلى تعريب فلسفة اليونان ومنهم المؤرخ المشهور أبو الفدا.

ولله عصر مجيد في تاريخ الأمة العربية أضاء فيه التمدن سراج الوهاج وخلد لنا نجوماً زاهرة في سماء التاريخ كابن باجة وابن الطفيل وابن زهر وابن رشد وموسى بن ميمون ويهوذا ابن يوسف من إسلام ويهود من أهالي المغرب وابن سينا والرازي وأبي العلاء المعري وحنين ابن اسحق والكندي وبختيشوع وأبي بشار السوري من مسلمين ونصارى من أهالي المشرق.

وحبذا لو كان كل ملوك الأندلس مفطورين على الميل إلى العلم الصريح كما كان الحكم وغيره من خلفاء بني أمية وعبد المؤمن ويوسف من ملوك الموحدين. وقد نقل المؤرخ عبد الواحد الاندلسي رواية عن لسان أحد تلامذة ابن رشد مأثورة شفاها عن أستاذه يظهر منها فضل الأمير يوسف أحد ملوك الموحدين ونبالة أفكاره وعلو مكانته في العلوم والآداب وهي بمبناها المعجم ومعناه المترجم «ما تمثلت بين يدي أمير المؤمنين ألفيته مختلياً بابن الطفيل فطفق هذا الشيخ الجليل والعالم النبيل يطنب في عراقية حسبي ونسبي ويعلي مكان علمي وأدبي وقد بالغ بالثناء كراماً منه علي ووداً منه إلي فبعد أن سألتني الأمير عن اسمي ولقيي اقترح علي سؤالاً أراعني فقال ما قول الفلاسفة في السماء هل هي عنصر أزلي وإلا فمتى كانت البداية فأجفلت عن الجواب زاعماً أن ثمة دخيلة تحت الحجاب وأنكرت عليه اشتغالي بالفلسفة ومسائلها ومشاكلها وما فطنت أن ابن الطفيل كان متفقاً معه على طرح السؤال علي حتى أفيض في التفصيل وانشط من العقال كل عقيل فلحظ الأمير قلتي وحول وجهه لابن الطفيل وأخذ يحادثه وينقل إليه محمول الموضوع وعرض آراء أرسطوطاليس وغيرها ثم قابلها بمعارضة علماء الكلام لأقوالهم فوجدته شديد المعارضة في البيان قوي الحافظة النادر مثالها في الأذهان وقد أورد أمثلة وشواهد يقصر عن إيرادها فحول العلماء فأنست من وحشتي واطمأن جاشي فانطلق لساني من قيده وسرحت في تلك البليداء سوائم أفكاري فقابلها بالبشاشة والانشراح وأنعم علي بهبة ثمينة».

ونقل المؤرخ المذكور أيضاً أن ابن رشد لم يقدم على شرح أرسطوطاليس إلا بإيعاز ابن الطفيل وقياماً بأمر أمير المؤمنين يوسف وقد أورد ذلك في كتابه حيث قال «وبينما ابن رشد قاعد في داره إذ وردت له رقعة من خله الوفي ابن الطفيل يقول له بها اجتمعت اليوم بأمر المؤمنين وفي غصون الحديث شكاً لي من عقادة تعريب كتب أرسطوطاليس وصعوبة مراسلها وطموس معانيها. وتمنى لو وجد شارح ينير منها ما أظلم ويحل ما تعقد منها ليسهل قربها للإفهام فافتكرت أن لا أحد أقدر منك على العمل ولا أجدر بذلك لأنك ذو عقل خصيب وفهم إليه بعيد المعاني قريب وجد لا يلهيه عن القصد شاغل وصدر لكل العلوم شامل وكنت أحب أن أنفق ما بقي من عمري في هذا التصنيف الجليل لولا خوفاً من قرب الأجل فينقطع العمل وقد تجاوزت من عمري جله وأمسيت مجاور الفناء وشواغلي لدى الأمير وفيرة تستغرق آناء الليل وأطراف النهار».

ومما يدل على كرامة الفلسفة في الأندلس ما رواه ابن أبي أصيبعة عن احتفال الأمير يعقوب المنصور بالله بابن رشد حين تقابلا بعد ظفر المسلمين في قتال الأمير المذكور مع الفتنش ملك قسطنطين سنة ٥٩١ للهجرة فقد كان ترحاب الأمير بالفيلسوف شبيهاً بتلاقي عشاق عل أثر فراق.

ولم يكن ابن رشك الوحيد بني أقرانه في نوال الكرامة والتجلة من معاصريه فقد كان جل الفلاسفة مغمورين بسوابغ نعم الملوك وآخذين بمجامع قلوب الأذكاء غير مغضوب عليهم ببيان أفكارهم الحرة في المسائل العقلية. وكما أخذت ابن رشد حجة لإثبات كرامة الفلسفة في الأندلس أورد بعض أقواله أيضاً لتكون آيات ناطقة عن حلم ذلك العصر المجيد وغوص عقول فلاسفته في لحج المسائل مهما كانت عميقة الغور بدون خوف ولا وجل مجردين العلم عن غيره في أبحاثهم مثلما فعلت عقول الإفرنج في هذه العصر المتمدنة.

وقد أثرت ابن رشيد عن غيره لأنه طائر الشهرة ذائع الصيت في الشرق والغرب محفوظ الأثر ذو مذهب معروف في مدارس الغرب مدعو «أفر ويسم» وما هو إلا مذهب أرسطوطاليس مفصلاً وموضحاً. قال في معرض أفكار عن الفضيلة «ومن الأفكار المضرة قول البعض أن الفضيلة طريق يصل بها المرء إلى السعادة كان الفضيلة ليست أمراً نافعاً في حد ذاته ولا يعتصم بها الإنسان ويزجر نفسه عن غيها إلا على أمل المكافأة والجزاء فكانه لم يعمل الخير للخير بل ليكسب أجراً مضاعفاً بالربا.

وقال في كتابه الموسوم بتهافت التهافت يرد به على كتاب الغزالي الموسوم بتهافت الفلاسفة في معرض كلام عن البعث «قال أرسطوطاليس في آخر كتابه المسمى التناسل والبلوى أن الجسم متى بلي لا يصح عوده بالذات لكنه يعود على شكل ثان من نفس تأليفه وأني أصادق على قوله ولا أعارض الغزالي ومن هذا حذوه في قولهم عن خلود النفس لكنني أواخذهم برجوع النفس إلى عين الجسم الذي بلي وأرى أنها ترجع إلى آخر شببيه للأول لم يعتره فناء وأني أظن وأضع مذهب الصائبيين أول من ارتأى بعث الأنفس بعد فناء الأجسام وتلاه أنبياء اليهود والنصارى ليقينهم بحسن عائدة هذا الرأي على الاجتماع الإنساني».

وقال في كتاب له عن رأي أفلاطون في الحكومة الجمهورية «الظالم من يحكم لنفسه وليس للامة» وفي محل آخر «وقد كانت الخلافة العربية بالبايعة خير الحكومات ولو لم ينسخها معاوية ويستبدلها بخلافة بني أمية الوراثة لتكننت أصولها ولم يتزعزع بنبان الدولة العربية - وفي كلام عن النساء «حالتنا الراهنة تحجبنا عن استجلاء جواهر النساء فكانهن ما خلقن إلا للولادة والإرضاع ولهذا فقدن القوى النافعة في عقولهن كما يصدأ الحسام إذا لبث مغمداً أبداً. ألا ترى المرأة عندنا حملاً على عاتق زوجها لا تعينه على قيام أوده ولا تخرج من تحت الحجاب فهي كزهرة في وعاء تقطف لريحها الطيب والرجل معرض للكفاح مستهدف لسهام المنايا فالرجال تنقص والنساء تزيد».

وقال في كتاب له في الطبيعيات «كما يعتاد أمرؤ على تجرع السم فلا يؤثر به مع أنه قتال لغيره كذلك حكم العادة به في انتحال الأوهام فالعامة اعتادت تلقي الكلام المقول سواء كان معقولاً أو غير معقول لكن الفلاسفة يتعودون التبصر والتفكير وأحياناً تكون نتائج القياس مبطلّة مقدمات القضايا المسموعة فيضعف يقينهم لتضارب السلب بالإيجاب».

وقال في كتاب له في ما وراء الطبيعة «مذهب الفلاسفة البحث بالموجود وأي عبادة خير من عبادة الخالق بالتأمل في مصنوعاته والبحث في غرائب مخلوقاته ألا يمسى المتأمل مقتوناً بحسن بدائعه عابداً بخشوع قدرته العظيمة على تنظيم الخليفة».

فهذه فرائد من عقود أفكار ثمينة ينبئ ضياؤها عن قيمة العصر الذي وجد فيه الفكر الحر بين الأمة العربية نصيراً وأعار نظارتيه لعيون العقل فطرح الغشاء وغدا بصيراً يقول بلسان حاله لأهله ولخلفه «الراحة بنت التمدن. التمدن ابن العقل. العقل لا يلد ما لم يتحرك. لا حركة للعقل إذا كان مقيداً. قيد العقل الأوهام. اخلعوا الوهم فتلبسوا العلم وترفلوا بالحضارة.

ديمتري خلاط

المصدر: مجلة المقتطف، القاهرة. السنة العاشرة، الجزء الحادي عشر. آب ١٨٨٦.

حي بن يقظان وفلسفة ابن طفيل

بقلم الأب الفاضل توتل اليسوعي

١

عنى الإفرنج بقصة حي بن يقظان عناية سبقونا فيها إلى التفتيش عن ذلك المؤلف وطبعه، ونقله إلى مختلف لغاتهم، وتفسيره. في السنة ١٦٧١، كان المستشرق الانكليزي بوكوك (Pocock) أول من طبعه في العربية أخذاً عن مخطوط محفوظ في مكتبة أوكسفورد، وفي السنة ١٧٠٠ أعيد طبع الكتاب. وفي السنة ١٩٠٠، نشر لاون غوتيه الافرنسي، المتعاطي تدريس الفلسفة في معهد الآداب العليا في الجزائر، الكتاب ذاته بطبعة علمية، متقنة مطابقة لأصل مخطوط اكتشفه في مدينة الجزائر، واستعان عليه بطبعة بوكوك، وبطباعات ظهرت في مصر، وفي الآستانة.

ونقل الكتاب إلى اللاتينية، والهولندية، والألمانية، والانكليزية، والأسبانية، والفارسية، وأعيد طبعه في بعض تلك اللغات مرات وسبق موسى الناربوني اليهودي، ونقل الكتاب إلى العبرية سنة ١٣٤٩م، وعلق عليه، فساعد من أتى بعده على فهم ابن طفيل وغيره من فلاسفة العرب.

وفي القرون الثلاثة الأخيرة، ولح الإفرنج ولعاً شديداً بقصة حي بن يقظان، فقرأوها وأخذوا عنها موضوعها وحوادثها، وحذوا حذو بن طفيل. وعند مقابلتنا بين تلك القصة وبين ما كتب من أمثالها قصة ربنسون كروزوي، وكمؤلفات جان جاك روسو في نشأة الإنسان بمعزل عن الحياة الاجتماعية، وتطور حياته الفكرية بالاكشاف التدريجي في أحوال الكون، وكأقوال ديكارت في سلسلة البراهين واستنباط النتائج من المقدمات، لا يسعنا إلا الميل إلى أن هؤلاء الكتبة اطلعوا على كتاب ابن طفيل، إما في متنه العربي أو في إحدى ترجماته، واقتبسوا عنه. وفي السنة ١٦٥٠، ألف الأب بليتز غراسايان اليسوعي الأسباني كتاباً عنوانه «الكريتيكون» وضمنه حكماً وأقوالاً غايتها حث القراء على الزهد بالعالم تأسيساً بحي بن يقظان.

وآخر ما انتهى إلينا من عناية للإفرنج المجمودة بهذا الكتاب المتبع هو ترجمته الانكليزية التي ظهرت حديثاً في مجموعة جميلة تولى نشرها السيد دنيسون روس، مدير المعهد اللوندني الشرقي، وعنوانها «كنز القصص الشرقية» وكتاب ابن طفيل حل في الحلقة الرابعة من المجموعة، عني بطبعه، وتعليق حواشيه، وتصديره بمقدمة مسهبة في حياة ابن طفيل وموجز تاريخ الفلسفة العربية، السيد

اسكندر س. فولتون (A. S. Fulton) المساعد في الأمانة على الكتب الشرقية في المتحف البريطاني. أما الترجمة الانكليزية فهي لسمعان أوكلي (Simon Ockley) نقلها عن العربية سنة ١٧٠٨^(١) أهدي إلينا الكتاب، فرحبنا به، وسرنا أن نعرف به القراء.

ولما كان أمره مهماً، ولم يطبع في سوريا ولبنان قط، وطبعاته في مصر وفي الآستانة دون ما يرجى لثل هذا الكتاب من الإتقان والعناية، رأينا أن نخصه بمقال عسى أن نهد السبيل إلى طبعه في بلادنا؛ فأتينا على ترجمة ابن طفيل، وعلى ذكر شيء من أقواله يساعدنا في الوقوف على أسلوبه، وفي التمتع بحاسته اللغوية، والنظر في تعليمه الفلسفي، والمقابلة بينه وبين التعليم الفلسفي المدرسي القويم، فتميز لنا وجوه الاتفاق ووجوه الاختلاف بين التعليمين. ومن الواجب أن ينبه إليها تلامذة الفلسفة، وقصة حي بن يقظان المذكورة في برنامج البكالوريا، وفيها خلاصة تاريخ فلاسفة الإسلام ومعالجة المشكل الأعظم الذي طالما شغل الأفكار في القرون الوسطى، وهو الوفاق بين الإيمان والعقل، وبين الدين والفلسفة.

نشأة ابن طفيل

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي، ويكنى أيضاً أبا جعفر باسم ابنه الثالث ويعرفه الإفرنج باسم «أبو بكر»، أو أبو ياسر، طبقاً للفظهم اللاتينية Abubacer لم يبلغ إلينا عن حياة هذا الرجل الكبير إلا ما ذكره المؤرخون عرضاً. ولد في وادي آشن في الأندلس، في موقع مدينة غاديكس في إسبانية الحالية، على زهاء ٦٠ كيلو متراً من شمالي قرطبة. وأن ما يتاح لنا أن نتحققه في قصة حي بن يقظان من دقة الفكر، وبعد مرامي النظر، وتسلسل الأفكار، مع سعة المعارف، ومتانة اللغة، ووفرة الألفاظ، وصدق مطابقتها للموضوع، وتحبيب الفضيلة والزهد في زخارف الدنيا، لشاهد لمؤلفنا بكرامة الأصل وحسن الثقافة. ولا بد أن من اختاره الخليفة وزيراً وطبيباً له، نشأ في أسرة نبيلة غنية وفرت له وسائل التعلم.

روى سركيس في معجم المطبوعات وغيره من المؤلفين أن ابن طفيل قرأ على أبي بكر الصائغ المعروف بابن باجة، وهذه الرواية صادرة عن كتاب «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» للمراكشي، (ص ١٧٢)، طبعة دوزي). وقد نقدها ابن طفيل ذاته، في مقدمة قصة حي بن يقظان، لما قال عن أبي بكر بن باجة، أنه «لم يعرفه». ولعل المراكشي أراد القول: ابن طفيل تلقن العلم في مؤلفات ابن باجة وكتابته في النفس وتدبير المتوحد، والمنطق، وعلم الطبيعة. ولا يبعد عن المعقول أن يكون ابن طفيل قد ابتدأ العلم على بعض الأساتذة، ورقى مداركه بمطالعته الشخصية عن غير أستاذ، شأن الكثيرين من النوابغ، وهو الواضع سيرة حي بن يقظان الملقب «بالفيلسوف المتعلم بذاته» La Philosophie auodi dacte هذا وقد سمي ابن طفيل الاندلسي، والقرطبي، والاشبيلي إشارة إلى معيشتة في الأندلس، وإقامته في قرطبة واشبيلية مدينتي العلوم والمعارف.

(١) The History of Hayy ibn Yaqzan by Abu Bakr Ibn Tufail Translated from the Arabic by Simon Ockley. Revised with an introduction by A. S. Fulton. London, Chapman and Hall Limited 1929

وثقف تلامذة نجباء كأبي أسحق البطروجي صاحب التأليف في علم الهيئة، وعلم الطب في قرطبة. وتنقل من وظيفة إلى وظيفة، فمن كتابة أسرار ولاية قرطبة. إلى الكتابة في ديوان أبي سعيد (٥٤٩ هـ = ١١٥٤م) صاحب غرناطة ومالقة والجزيرة الخضراء وسبته وطنجة، إلى الوزارة على أيام الخليفة أبي يعقوب يوسف الموحيدي.

مستشار الخلافة

وكانت دولة الموحدين في أوج عزها، وسلطانها يلقب أمير المؤمنين شأن زميله في بغداد. ولكن شتان بين خليفة وخليفة. فهذا مخفوض الجناح تحت سطوة الأمراء السلجوقيين ليس له من الملك إلا الخيال، وذاك نافذ الكلمة، قوي الشوكة، مطاع في الزمانيات والروحيات. وهو من سلالة عبد المؤمن مناصر المهدي بن تومرت. ولم تكن الحروب المتواصلة بينه وبين الأسبان على حدود الأندلس الشمالية والجهاد الدائم بين العرب والإفرنج عائقاً عن ارتفاع شأن الدولة الموحدية. وكان الخليفة أبو يعقوب يوسف صاحب دهاء وعزم وسياسة، فصد عن الهجوم أعداء الخارج، ونشر ألوية السلم والأمن في الداخل، وأمر الناس بالانصراف إلى أشغالهم عن الجدل والناقشات بالدينيات، خشية تكدير الجو الإسلامي وإحداث البلبال في معتقدات العامة، لكنه اتخذ خاصته من الفلاسفة ميلاً منه إلى المعارف، واستنقاعاً بمن رأى فيهم الكفاءة للمشورة والنصح والتدبير. فقرب إليه ابن طفيل وكان «شديد الشغف به والحب له يبقيه عنده في القصر أياماً، ليلاً ونهاراً».

لم يبلغ إلينا من أقواله في السياسة ومن أخباره في التدبير إلا القليل. لكن ذلك القليل منه بما في ابن طفيل من تنزهه عن الطمع بأباطيل الفانية، وإيثاره المصالح العمومية على مصالح آل بيته واستخدامه نفوذه عند السلطان في سبيل إحياء المعارف وتشجيع رجال العلم عليها. فكأنني بالوفود يتزلفون إليه لينالوا بشفاعته نعمة أو وظيفة، فيتفرس بهم وبمنظرة تخترق الصدور يميز فيهم بين القوي والضعيف، والمقتدر والعاجز، ولا يخدع بالظواهر ولا يدور في خلد زعم المحدثين الزائف، المطالب جميع الناس بالمساواة المطلقة والحق في الحكم والتحكيم والأمر والتأمر، وهو القائل:

ما كل من شم نال رائحة،	للناس في ذا تباين عجب،
قوم لهم فكرة تجول بهم	بين المعاني: أولئك النجب.
وفرقة في القشور قد وقفوا	وليس يدرون لب ما طلبوا...
لا يتعدى امرء جبلته	قد قسمت في الطبيعة الرتب

فلا محابة وجوه، ولا تفضيل ذوي قرى في توزيع المراتب، قيل، أنه رزق ثلاثة بنين: بكر ويحيى وجعفر ولا يعرف التاريخ أن أباهم سعى في تقليدهم وظيفة من الوظائف.

ابن طفيل وابن رشد

بل يذكر التاريخ جهود ابن طفيل في جمع الكتب، وتقريب العلماء وجلبهم إلى الخليفة «من جميع الأقطار» ودون المراكشي خبر اتصال ابن رشد الفيلسوف بالخليفة، بواسطة ابن طفيل وسعيد. فإنه «نبه

الخليفة عليه وعرفه بقدره» ولم يأب الشيخ أن يتنحى للغلام في مجلس الفلاسفة فيقدمه على ذاته ويوصى به السلطان، ويقلده قصب السبق على نفسه. وجاءت الحادثة التي ذكرها المراكشي عن دخول ابن رشد على السلطان بمعية ابن طفيل محطة في تاريخ الفلسفة العام. فدفعت مفسر أرسطو وشارحه الكبير في ميدان التأليف. ولابد من رواية الخبر، وهو عنوان تواضع الشيخ ونبوغ الفتى واحتشامه، وكلا الفيلسوفين متباريان في تفضيل أحدهما صاحبه على نفسه. والخبر، على إيجازه، صورة حياة الأفكار ونزعة الأميال في العصر الذهبي العربي. نشره فرح انطون في كتابه على ابن رشد وفلسفته (ص ١٢) معرباً عن نص إفرنجي، وإليك الأصل العربي:

قال أبو الوليد بن رشد:

«لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما. فأخذ أبو بكر يثني علي ويذكر بيتي وسلفي ويضم بفضلته إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي: «ما رأيهم في السماء، يعني الفلاسفة، أقديمة هي أم حادثة؟» فأذكرني الحياء والخوف. فأخذت أتعلل، وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل، وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن. المتفرغين له. ولم يزل يبسطني حتى تكلمت فعرف ما عندي من ذلك. فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية، ومركب.

وقال أيضاً أبو الوليد:

«استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال: «سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها، بعد أن يفهمها فهماً جيداً، لقرب مأخذها على الناس. فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل؛ وأني لأرجو أن توفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة؛ وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه» قال أبو الوليد: «فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس».

قال المراكشي: «وقد رأيت أنا لأبي الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم في جزء واحد في نحو من مائة وخمسين ورقة ترجمه بكتاب الجوامع، لخص فيه كتاب الحكيم المعروف بسمع الكيان، وكتاب السماء والعالم، ورسالة الكون والفساد، وكتاب الآثار العلوية، وكتاب الحس والمحسوس، ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها في كتاب مبسوط في أربعة أجزاء^(١).

وينتج من فحص «غوتيه» هذين المتنين أن الأول سبق الثاني في الزمان، وجرت حادثة في مراكش في أوائل السنة ١١٦٩م، على افتراض أن ابن رشد أقبل مع وفود الأندلس لتحية الخليفة عند اتخاذها لقب

(١) المراكشي: المعجب، طبعة دوزي، ص ١٧٤ — ١٧٥.

«أمير المؤمنين» وكان عمر ابن رشد ٤٢ سنة، وكان ابن طفيل قد بلغ الشيخوخة وعمره بين ٦٣ و ٦٨ عاماً، فيكون ولد نحو سنة ١١٠٥.

وفي السنة ١١٨٢، تنحى ابن طفيل لابن رشد عن وظيفة تطبيب الخليفة، وظل بجوار أمير المؤمنين وموالاته وتوفي أبو يعقوب يوسف في ١٣ تموز ١١٨٤، في الأندلس، من جراحات نالته في حصاره مدينة شنتارين في البرتغال. فخلفه أحد أبنائه، أبو يوسف يعقوب، واحتفظ بمعية أبيه وكتبته ووزرائه.

زهده، وفاته

يفيدنا عبرة وقدوة صالحة أن نتصور ابن طفيل في أواخر أيامه شيخاً مهيباً، نال من مواهب الطبيعة ومن زخارف الدنيا ما لا يناله إلا القليلون من البشر، وهو الحظي المقرب من السلطان، والسيد المطاع من الناس، والأستاذ المقول بقوله. فلم يغتر بغرور الحياة، ولما ابتسمت له وعرضت عليه محاسنها وملذاتها، ترفع عنها متمسكاً بأهداب الفضيلة:

فأمسكت، لا مستغنياً عن نوالها ولكن رأيت الصبر أوفى وأكرما

وشعر بدنو أجله. فاغرق في الزهد. واختلى إلى نفسه مفكراً بالعالم تفكير الفيلسوف البصير بعلى الأشياء، المحقّق أباطيل الفانية، الراجي سعادته من مراحم ربه وهو القائل:

ياباكياً فرقة الأحباب عن شحط هلا بكيت فراق الروح للبدن

نور تردد في طين إلى أجل فانحاز علواً وخلق الطين للكفن

ياشد ما افتراقاً من بعد ما اعتلقا أظنها هدنة كانت على دخن^(١)

إن لم يكن في رضى الله اجتماعهما فيا لها صفقة تمت على غبن.

وحضر جنازته السلطان أبو يوسف أيوب.

المصدر: الحديث، حلب، السنة الخامسة. العدد الرابع. نيسان ١٩٣١

(١) هدنة على دخن: أي سكون لعله لا يصلح

حي بن يقظان وفلسفة ابن طفيل بقلم الأب الفاضل توتل اليسوعي

٢

نظم ابن طفيل القريض، وكتب في علم الفلك. ولكن لم يصلنا من شعره إلا النذر القليل، روينا شيئاً^(١) منه عن المراكشي؛ ولم يعرف في عالم الأدب كشاعر؛ إنما كانت مطالعة الأشعار وحفظها ونظمها في برنامج التعليم، فلم يهملها. أما علم الفلك، فله فيه مقالة، على قول ابن رشد. وقال أبو اسحق البتروجي الفلكي في مقدمة كتابه في الفلك، وهو الذي أراد أن يستبدل به نظرات بطليموس: «تعلم يا أخي أن أستاذنا القاضي أبا بكر ابن طفيل قال أنه وفق لنظام فلكي لتلك الحركات، كان يتبعه، غير النظام الذي اتبعه بطليموس، وأنه في غنى عن الدوائر الداخلة والخارجة، وأن نظامه يخفف حركات الأجرام بدون وقوع في الخطأ. ووعدنا بالتأليف في هذا الباب، فلا عجب، فإن علمه غني عن الاطناب».

وأن النظام الذي اتبعه بطليموس في تفسير حركات الأجرام السماوية يقول بأن الكرة الأرضية لا تدور ولا تتحرك بل هي ساكنة في مركز الفلك، والكواكب والنجوم تدور حولها. ونقد كوبرنيك وغاليليو ذلك المذهب بتعليمهما أن الأرض تدور حول الشمس، واتخذ العلماء الفلكيون من ثم كلامهما حجة ومبدأ في تدوينهم قواعد علم الهيئة.

وأراد البعض أن يفاخروا بابن طفيل سابقاً لكوبرنيك وغاليليو بتغيير نظام بطليموس المذكور. فعارضهم لاون غوتيه قائلاً أن ابن طفيل لم يفكر قط بنظام كوبرنيك وغاليليو، وأن علمه لم يرق على علم الفلكيين في زمانه. وأما هؤلاء أجمعون، فل يروا غير الرأي القديم في حركة الفلك، فلاموا بطليموس على مخالفته بعض المخالفة ذلك التعليم، الذي خلاصته: «الأفلاك هي أجسام، كريات مشفات مجوفات، وهي تسعة أفلاك مركبة بعضها في جوف بعض، كحلقة البصل، فادناها إلينا فلك القمر، وهو محيط بالهواء من جميع الجهات كإحاطة قشرة الببضة ببياضها، والأرض في جوف الهواء كالحل في بياضها، ومن وراء فلك القمر فلك عطارد، فالزهرة، فالشمس، فالمرخ، فالشترى، فزحل. ومن وراء فلك زحل

(١) راجع الجزء الماضي

فلك الكواكب الثابتة. ومن وراء فلك الكواكب الثابتة الفلك المحيط. والفلك المحيط بجميع ما يحوي من الأفلاك والكواكب يدور حول الأرض^(١).

ولكن غوته لم ينصف في حكمه على الأقدمين بجهلهم، اجمعين، حركة الأرض حول الشمس. وفي كتاب مواقف عضد الدين، الجلد الثاني ص ٤٤٥، شهادة واضحة بيّنة على أن بعض العلماء الأقدمين قالوا بحركة الأرض: «وقيل أنها تدور على نفسها من المغرب إلى المشرق...» أما رأي ابن طفيل في ذلك فقد يتاح الوقوف عليه بما كتبه عن حي بن يقظان (٦٣): «وما زال حي يتصفح حركة القمر الآخذة من المغرب إلى المشرق وحركات الكواكب السيارة كذلك حتى تبين له قدر كبير من علم الهيئة، وظهر أن حركاتها لا تكون إلا بأفلاك كثيرة كلها مطمئنة في فلك واحد، أعلاها، وهو الذي يحرك الكل من المشرق إلى المغرب في اليوم واللييلة» ولا داعي كاف يدعونا إلى القول أن ابن طفيل غير رأيه في ذلك. والنتيجة من هذا الكلام أن ابن طفيل لم يرتأ غير رأي الأقدمين بحركة الفلك. على أن ما بلغنا من أقواله عن الشمس وشكلها ونورها وتأثيرها في نشأة الحياة، وأن يكن قد جاء على سبيل العرض والإيجاز في قصة حي، ففيه من وضوح العبارة ودقة الوصف ما يستطاب مذاقه، تعويضاً عما لم يبلغ إلينا من مؤلفاته المطولة^(٢).

«قد ثبت في علوم التعليم، بالبراهين القطعية، أن الشمس كروية الشكل، وأن الأرض كذلك، وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً، وأن الذي يستضي من الأرض بالشمس، أبداً هو أعظم من نصفها؛ وأن هذا النصف المضي من الأرض، في كل وقت، أشد ما يكون الضوء في وسطه؛ لأنه أبعد المواضع من الظلمة، وأنه يقابل من الشمس أجزاءً أكثر. وما قرب من المحيط كان أقل ضياء، حتى ينتهي إلى الظلمة، عند محيط الدائرة التي هي ما أضاء من الأرض. وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء، إذا كانت الشمس على سمت^(٣) رؤوس الساكنين فيه، وحينئذ يكون الحر في ذلك الموضع أشد ما يكون. فإن كان الموضع مما تبعد الشمس عن مسامطة رؤوس أهلها، كان شديد البرودة جداً، وإن كان مما تدوم المسامطة، كان شديد الحرارة. وقد تبرهن في علم الهيئة أن بقاع الأرض التي على خط الاستواء، لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين في العام، عند حلولها برأس الحمل وعند حلولها برأس الميزان، وهي في سائر العام ستة أشهر جنوباً منهم وستة أشهر شمالاً منهم فليس عندهم حر مفرط ولا برد مفرط، وأحوالهم بسبب ذلك متشابهة وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا لا يليق بما نحن بسبيله».

وذكر المؤرخون لابن طفيل كتباً في الطب لم يظهر منها، إلى يومنا، شيء بالطبع عسى أن يوفق المنقبون في البحث عنها فيخرجوها من النسيان وينشروها.

(١) راجع رسائل اخوان الصفا المجلد الأول، ص ٥٦؛ والمجلد الرابع، ص ٢٨١.

(٢) ص ١٨ — ١٩ من طبعة غوته فنونالة، الجزائر ١٩٠٠، ومنها سائر ما نقتطفه من قصة حي.

(٣) سمت الرأس في علم الهيئة: نقطة من الفلك ينتهي إليها الخط الخارجي من مركز الكرة الأرضية على استقامة قائمة الشخص.

الفيلسوف

لم يثبت التاريخ لابن طفيل سوى كتاب واحد، وهو قصة حي بن يقظان في أسرار الحكمة الشرقية، فعليها الاعتماد في درس فلسفته. ونحن نتكلم على مآخذ القصة ومغزاها. وخلاصتها ومعانيها، ونتخطى من ثم إلى النظر في مبادئها ونقدها.

المآخذ والمغزى

قد ورد ذكر حي، وسلامان، وابسال، في المؤلفات الفلسفية وأشهرها رسالة حي بن يقظان لابن سينا^(١). هذا ولنصر الدين الطوسي، وللجامي الشاعر الفارسي مؤلفات في الموضوع ذاته، وكلها ترمي إلى غرض واحد وهو تبيان كيفية كشف العقل الإنساني على أحوال الكون والوجود وتفسيره. وقيل أن بعض تلك المؤلفات مأخوذة من مجموعة يونانية، ومعربة بقلم المترجم الشهير حنين بن اسحق. وذكر ابن طفيل في مقدمة الكتاب المؤلفات التي اعتمد عليها، ومنها أقوال ابن سينا في أسرار الحكمة الشرقية، وأقوال أبي بكر الصائغ في صفة الاتصال والاتحاد بالله تعالى وفلسفة أرسطو وأبي نصر الفارابي والغزالي. فالنتيجة هي أن ابن طفيل استقى من الينابيع الثلاثة التي تدفقت مياهها في حداثق الآداب العربية وعلومها فانعشتها وهي فلسفة السريان واليونان وفارس، وسوف تظهر لنا في خلال القصة آثار التأثير الهندي.

ولأسماء حي واسال وسلامان مغزى، ومعان رمزية في عرفهم. «فحي» هو رمز العقل الصادر من الله، المقتبس نوره المخلوق من نوره الغير المخلوق. وبذلك المعنى يدعى «ابن يقظان» أو ابن الذي لا ينام سبحانه، وهو الله. وإن هذا العقل ظهر في معزل عن البشر، ونشأ في محيط لم ينله فيه تعليم ولا تأثير، فلا أب له ولا أم. ولم يفتح للمعارف إلا عفواً بقوته الشخصية وتأمله بالكون وتجاه ذلك العقل الفعال، أقام ابن طفيل أسال وسلامان، والأول يمثل العقل المهتدي بالاجتهاد إلى معرفة الحق، والثاني العقل المكتفى بحرف القرآن والحديث والفرائض والمعادي للفلسفة والتصوف. وغاية ابن طفيل من إبرازه هؤلاء الأشخاص هي أن يخفي تحت «حجابهم اللطيف أسراراً تنهتك سرياً لمن هو من أهلها، وتتكاثر لمن لا يستحق تجاوزها حتى لا يتعدها». فان كثيرين من المفكرين في الإسلام يميلون إلى الاعتقاد أن الفلسفة تؤدي إلى أبعد ما يؤدي إليه حرف القرآن من معرفة الله.

وأحدثت تعاليمهم ضجة في الناس وأثارت عليهم نقمة الحكام فصاروا هدفاً للاضطهاد. أما ابن طفيل، فقد نال من حماية السلطان، كما رأينا، ومن عرض تعليمه الفلسفي تحت حجاب القصة والرموز ما وقاه شر معارضييه.

(١) راجع مخطوطات المكتبة الشرقية، مرة ٤١٠، ١، ١١

خلاصة القصة

المقدمة

عرض ابن طفيل في المقدمة موضوع الكتاب: وهو بث أسرار الحكمة المشرقية أخذاً عن هؤلاء الفلاسفة المذكورين وقد زاد عليهم بتحصيله الشخصي.

ونبه القارئ في مستهل الكلام إلى أن الموضوع عويص، والكلام عليه أعوص، وهو مع ذلك بهيج سار إلى غاية لا مزيد عليها. وأن أسرار الحكمة المشرقية، في مراد ابن طفيل، هي المعارف التي يبلغ بها الإنسان إلى الاتصال بالله تعالى. وهي «خليقة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله لمن يشاء من عباده». فمن الفلاسفة من ينتهي إلى ذلك الاتصال بطريقة العلم النظري والبحث الفكري، ومنهم من يهتدي إليه بطريق الذوق، لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس، وقال: «ص ٦ - ٧».

«إن أردت مثلاً يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها، فتخيل من ولد مكفوف البصر، إلا أنه جيد الفطرة، قوي الحدس، ثابت الحفظ، مسدد الخاطر فنشأ منذ كان في بلدة من البلدان، وما زال يتعرف أشخاص الناس بها، وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات وسكك المدينة: مسالكها وديارها وأسواقها، بما له من ضروب الإدراكات الآخر حتى صار بحيث يمشي في تلك المدينة، بغير دليل. ويعرف كل من يلتقيه بأول وهلة، وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها وبعض حدود تدل عليها. ثم أنه بعد أن حصل في هذه الرتبة فتح بصره وحدثت له الرؤية فمشى في تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد أمراً على خلاف ما كان يعتقد ولا أنكر من أمرها شيئاً، وصادق الألوان على نحو، صدق عنده الرسوم التي كانت رسمت له بها، غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخر، وهما زيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة».

وقال ابن طفيل: أن طريقة المشاهدة بالذوق أسمى من طريقة النظر. ولا يمكن وصف ما يراه «أصحاب المشاهدة والذوق والحضور في طور الولاية» لأن من حاول ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحالت عينه وصار من قبيل القسم الآخر، صاحب المعرفة بالبرهان والقياس. فمن ظفر بشيء من تلك المعرفة السامية لم يكلم بها الناس إلا رمزاً «والملة الحنيفية والشرعية الحقيقية» الإسلامية منعت من الخوض فيه. وليس ما حاول كتابته الفلاسفة المذكورون موافقاً للحقيقة على الإطلاق، لكن ابن طفيل أتى على هذا الموضوع متتبّعاً كلامهم، موافقاً بينهم، مفسراً أقوالهم بآراء زمانه. فبلغ إلى تلك المعرفة الربانية السامية أولاً بطريق النظر، وثانياً بالذوق والمشاهدة.

الأحقاب السبعة

قسم ابن طفيل حياة حي بن يقظان إلى أحقاب، كل حقب يستغرق سبع سنين.

أصل الإنسان

فالحقب الأول يشمل نشأة الصبي في جزيرة من جزائر الهند، الواقعة تحت خط الاستواء. قيل أنه ولد من غير أب ولا أم وبقوة اختمار الفخار تحت أشعة الشمس الحارة المعتدلة. وقيل أنه ولد كسائر

البشر من أب وأم وحمل على موج البحر إلى داخل كهف حيث أرضعته ظبية ورّيته فنشأ وترعرع وأخذ يفكر ويميز بين ذاته والأشياء التي حوله: (ص ٢٨).

حياة الإنسان الطبيعية بمعزل من المجتمع

ودخل الحقب الثاني من عمره، وانتهى منه إلى الحقب الثالث، فأبدل ثوب الورق بريش النسر وجلده بأردية صنعها. وماتت الظبية فأسف عليها. ونظر إلى جميع أعضائها فلم ير بشيء منها آفة. وتدرج من النظر فيها إلى النظر في أحوال أعضائه وحواسه وفهم وظائفها. ووقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بالظبية هي في عضو غائب عن العيان. وهو مركز الحياة. فشق صدر الظبية على أمل أن يكشف عليه ويداويه. فاحقق مسعاه وفهم حقيقة الموت. على أن عمله هذا هداة إلى معرفة جسم الحيوان وعناصره.

ودفن الظبية وأخذ يكشف على أنواع الحيوان والنبات، ويدرس طبائعها. وانقدحت نار في أجمة، فهاه منظرها، ثم فهم منافعها. وخلا بها في حجر استحسنته للسكنى، وما زال يمدّها بالحشيش والحبط فعظم قدرها وظنها من الجواهر السماوية. وتعلم الصيد والطبخ ومهدّ له اقتناصه الحيوانات السبيل إلى التعمق في معرفة أصلها وطبائعها: من وحش، وطير، وسمك. وصنع آلات الصيد، وتعلم الصناعة وميز بين روح الحيوان وجسده، وهو على رأس ثلاثة أسابيع من نشأته وذلك أحد وعشرون عاماً.

العقل المتفلسف، اكتشاف المادة والصورة في الأشياء

ودخل في الحقب الرابع (ص ٤٤) فتصفح جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد من الحيوانات على اختلاف أنواعها إلى النبات، والمعادن، وأصناف الحجارة والتراب، والماء، والبخار، والجمد، والثلج، والبرد، والدخان، واللهيب، والجمر. فرأى لها أوصافاً كثيرة: أفعالاً مختلفة وحركات متفقة، وهي في حكم الوحدة والتغاير معاً. وكان ينظر إلى أنواع الحيوان كلها في نفسها ويتأملها فيراها تتفق في أنها تحس وتغتذي وتتحرّك «بالإرادة» إلى أي جهة شاءت. ونظر إلى وجوه الكثرة في الأشياء وإلى مبدأ الوحدة فيها فميز بين المادة والصورة (ص ٥٢).

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة ذلك الشيء الذي كان تشوق أبداً إلى معرفته، هي كونه مركباً من معنى الجسمية، ومعنى آخر زائد على الجسمية، وأن معنى الجسمية مشترك له ولسائر الأجسام، والمعنى الآخر المقترب به ينفرد به وحده، هان عنده معنى الجسمية فاطرحه وتعلق باله بالمعنى الثاني وهو المعبر عنه بالنفس.

الحديث، حلب. السنة الخامسة (١٩٣١)

العدد الخامس (أيار)

حي به يقظان وفلسفة ابن طفيل بقلم الأب الفاضل توتل اليسوعي

٣

اكتشاف وجود الله بالبرهان^(١)

وبموجب هذين المبدئين أو المعنيين، المادة والصورة، كما رأينا سابقاً، أخذ يفحص سائر المخلوقات ليعرف عللها، فاعتبر أن كل حادث لابد له من محدث، فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعلاً للصورة، ارتساماً على العموم، دون تفصيل. وتتبع الصورة التي كان قد عاينها قبل ذلك، صورة، صورة، فرأى أنها كلها حادثة وأنها لابد لها من فاعل... فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال دون تفصيل حدث له شوق حثيث إلى معرفته. وطلب ذلك الفاعل من جهة المحسوسات فلم يجده. وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه وذلك ثمانية وعشرون عاماً.

ودرس حركة الأفلاك وقرر أنها صادرة عن فلك واحد وهو الأعلى.

فلما انتهى إلى هذه المعرفة ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشيء واحد متصل ببعضه ببعض، وأن جميع الأجسام من نبات وحيوان كلها ضمنه، وأنه كله أشبه بشخص من أشخاص الحيوان، وأن ما فيه من الكواكب النيرة هي بمنزلة حواس الحيوان، والأفلاك بمنزلة أعضائه وما في داخله من عالم الكون والفساد هو بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات تفكر في العالم بجملته هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم، أو هو أمر لم يزل موجود ولم يسبقه العدم. ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر. لكنه استنتج من معنى الحدوث وجود المحدث:

«وهو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته المعطي لكل ذي وجود وجوده فلا وجود إلا هو، فهو الوجود، وهو الكمال، وهو التمام، وهو الحسن، وهو البهاء، وهو القدرة، وهو العلم، وهو هو، كل شيء إلا وجهه. فانتهت به المعرفة إلى هذا الحد على رأس خمسة أسابيع من منشئه وذلك خمسة وثلاثون عاماً».

^(١) عبرنا عن أفكار ابن طفيل بعباراته ذاتها، ما أمكن، مع مراعاة واجب الايضاح والاختصار.

وتبين له أن ذاته التي أدرك بها الله أمر غير جسماني لا يجوز عليه شيء من صفة الأجسام، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية فإنها ليست حقيقة ذاته. وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك له الموجود الواجب الوجود، ودرس الأجرام السماوية، وحكم فيها أنها تعقل وتعرف الله والتمس لنفسه سبيل الصلاح ليتأسى بالموجود الواجب الوجود مع ما فيه من كمالات.

واجب الناموس الأدبي

فاتجهت عنده الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض: أما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق، وأما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية، وأما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود. فالأول من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة والقوى المختلفة والنزاع المتقننة. والثاني من حيث له الروح الحيواني الذي مسكنه القلب. والثالث من حيث هو أي من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود. وفي هذا التشبه الثالث تحصل المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود. والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه، وفنيت وتلاشت، وكذلك سائر الذات، كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود.

طريقة الاتصال والاتحاد بالله

وراض نفسه على أكل البقول وامتنع عن أكل الحيوانات «وجعل يطرح عن نفسه كل عناية بما حوله، ومازال يقتصر على السكون في قعر مغارته مطرقاً غاضاً بصره، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود. ودأب مدة طويلة، ربما تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك، وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكرة جميع الأشياء إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الحق الواجب الوجود. فكان يسوءه ذلك ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة وشركة في الملاحظة. ومازال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك. فغابت عن ذكره فكرة السموات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد التي هي الذوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته في جملة تلك وتلاشى الكل واضمحل وصار هباءً منبثاً؛ ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائداً على ذاته... وعندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق، وأن الشيء الذي كان يظن أولاً، أنه ذاته المغايرة لذات الحق، ليس شيئاً في الحقيقة بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق». وبقي على حالته تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك خمسون عاماً وحينئذ اتفقت له صحبة أسال (ص ١٠٤).

طريقة المقربين لا توافق الجمهور

وكان اسال رجلاً تقياً، أتى من الجزيرة المجاورة إلى جزيرة حي بن يقظان على أمل أن يجدها خالية من السكان فيعكف فيها على الحياة الروحية. وعلم اسال حي بن يقظان الكلام وتحدث إليه

فدهش لكيفية نشأة أفكاره وتطورها واكتشافها أسمى عقائد الدين بطرائق خفية، وتعرفها ما أوحاه الله من أمر الثواب والعقاب والفرائض. وفرح الرفيقتان لاتفاقهما على العقائد ذاتها مع كونهما قد بلغا إليها بطرائق مختلفة: اسال، باتخاذها عن البشر بالتعليم، وحي، بقوة عقله وفلسفته، ولما علم حي من رفيقه بوجود بشر في الجزيرة المجاورة يقولون بالدين وعقائده ولا يسلكون طرق الكمال في فرائضه، فيأكلون لحم الحيوان، ويتمتعون بالملاهي، ويمتلكون الأموال عقد العزيمة على القصد إليهم لتبشيرهم وتبليغهم طرق الزهد، فسافر الرفيقتان وحلا عند سلامان، زعيم الجزيرة، ضيفين مكرمين. وأخذ حي بن يقظان يعلم الزعيم وخاصته، وهم نبلاء القوم وأنجباؤهم، طرق الزهد بالعالم والاتصال بالله من غير الطرائق الحسية التي تلهي الحواس ولا تشفي غليل الأرواح.

«فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه، فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم عما يأتي به... فلم وصاحبه اسال أن هؤلاء لا نجاة لهم إلا بالطريقة التي نشأوا عليها، وأن طائفتهم إن رفعت عن بقاع الاستبصار اختل ما هي عليه ومل يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء، فتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها، وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين (الموت) فازت بالأمن وكانت أصحاب اليمين؛ وأما السابقون فأولئك المقربون. فودعاهم وانفصلا عنهم وتلطفا في العود إلى جزيرتهما. وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولاً حتى عاد إليه، واقتدى به اسال حتى اقترب منه أو كاد، وعبد الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين».

نقد فلسفة ابن طفيل

كل ما قاله ابن طفيل في وصف أنواع الأشياء من نبات وحيوان وإنسان جدير بالاعتبار، وهو لسان حال وخلاصة ما قاله المدرسون في القرون الوسطى عن طبيعة الأشياء ومادتها وصورتها. ولا يسعنا إلا التحريض على قراءته مطولاً في قصة حي بن يقظان، وفيه فوائد أدبية ولغوية جمّة فضلاً عن أسلوبه المنطقي الفلسفي المروض الفكر على النظر.

أما تدرج حي بن يقظان إلى الكشف على الموجود الواجب الوجود، سبحانه وتعالى، من تحليل الحدث المقتضى فاعلاً يحدثه، سواء أكان الكون محدثاً أو أزلياً، فهو أيضاً صفحة جميلة حقيقة أن تتخذ مادة للشرح في المدارس.

هذا، ولقصة حي بن يقظان وجوه تحتمل النقص رأينا أن ننوه فنزيل، إن شاء الله، ما يحول دونها ودون فهم القارئ المستقيم الرأي، إذا ما أقبل على تصفحها. فإن ابن طفيل يؤاخذ في نظره، خاصة: ١ بإهماله أمر النعمة وسقوط الطبيعة البشرية. ٢ بتفضيله المعرفة بالعقل على المعرفة بالإيمان. ٣ باعتقاده الإنسان قادراً على رؤية الله في هذه الحياة ٤ بأقواله المنتجة مذهب تأليه الكل أو البانتيسم.

١- أن الله خلقنا لغاية توخاها، غير مؤازية لطبيعتنا البشرية، بل متفوقه على متطلباتها وقواها. وذلك أنه اختارنا للحياة الدائمة المتوقفة على الاشتراك في حياته عينها، ونحن مدعوون لنرى الله كما يرى ذاته، ونملكه كما يملك ذاته، ونحبه كما يحب ذاته. وبما أن الطبيعة البشرية قاصرة بقواها عن

البلوغ إلى تلك الغاية القصوى، فقد أعطانا الله النعمة وسيلة إليها. فالنعمة ضرورية لنا وهي قوة فائقة الطبيعة تمكننا من الوصول إلى مشاهدة الله. فالإنسان لا يسير إلى غايته وهي موهبة من الله مجانية، وليست ثمر مجهودات الإنسان. أما ابن طفيل فقد أهمل أمر النعمة إهمالاً باتاً أو كاد. نعم قد ذكر، خلسة، أن الاتصال لا يتم إلا لمن من الله عليهم به، ولكن ليست تلك الموهبة بموجب كلامه لتفرق فرقاً جوهرياً عن سائر المواهب الطبيعية التي يمنُّ بها الله على البشر. فنشأ حي بن يقظان ونما وبلغ أسمى درجات الكمال بقواه البشرية؛ وهذا، في تعليم اللاهوتيين، ضرب من المحال، والقول به مخالف للعقل وللوحي، وحسبنا التنبيه عليه.

وكما أن ابن طفيل أهمل شأن النعمة كذلك ضرب صفحاً عن أمر الخطيئة الأصلية وسقوط الطبيعة البشرية، الذي يجعل إنسان الفطرة عاجزاً عن اكتشاف غايته الفائقة الطبيعة، ما لم يمن الله عليه بالوحي فيكلمه بكتبه المقدسة ويكشف له غوامض أسرارهِ.

٢- أما الوحي وما له من التعاليم المدونة في الكتب المقدسة أو الناتجة عنه بالاجتهاد والتفسير، فقد بخسه ابن طفيل حقه إذ جعله دون العقل الفلسفي مرتبة ونفوذاً. والفلسفة عنده ليست «خادمة» لعلم اللاهوت، بل هي مستقلة بذاتها ومقصودة لذاتها، كونها بذاتها طريقة الاتصال بالله.

وإذا فطن القارئ اللبيب إلى كيفية نشأة حي بن يقظان وتعلمه وترقيته حتى بلوغه الكمال والاتحاد بالله، لا بمعرفة الكتاب والشريعة بل بفضل عقله وفطرته، فهم مرامي وأغراض ابن طفيل من عرضه شخصية حي على المسرح تجاه اسأل الرجل الذي عرف الكتابة «والملة» ولم يستطيع أن يتقرب إلى الكمال بما تعلم منها، ولكن باقتدائه بحي بن يقظان «حتى قرب منه أو كاد».

فنتيجة البحث إذن، على رأي ابن طفيل، هي أن العقل والإيمان يتفقان على معرفة الله ولا تناقض بين الدين والفلسفة، وأن ذلك لصحيح. أما كون معرفة الله الفلسفية اسمى من المعرفة الدينية المكتسبة من الكتاب، فليس ذلك بصحيح ولم يجرأ ابن طفيل على التصريح به، ولكنه مفهوم حي بن يقظان. وقد تضاربت آراء المسلمين في صحة الاستنتاج وهي عقدة من العقد التي حاولوا حلها في مدارسهم الفلسفية. وتفرقوا طرائق في حلها وهي التي صارت سبباً لاضطهاد الفلاسفة بينهم.

وباقى القصة مصداق للتأويل الذي سبق. لأن سلامان ورجاله «هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس ومع ذلك فلما قصد حي بن يقظان أن يعلمهم طرق الكمال عجز وكان عن تعليم الجمهور أعجز». فاضطر إلى الإعراض عنهم والعودة إلى جزيرته.

٣- أما بلوغ حي بن يقظان الاتصال بالله طبقاً للوصف الذي وصفه ابن طفيل فله وجهان: فوجه الصواب أن الله قد يمنُّ على الأتقياء القلوب من البشر بنعمة تبررهم وتؤهلهم إلى الاتحاد به. فينالون بنعمته البر والاتحاد، بعناية خاصة من لدنه تعالى. وقد يبلغون بفضل تلك النعمة درجات من الكمال سامية ويعرفون الله معرفة فائقة، سرية، كمعرفة القديسين من غير استعمال الحواس، عقلية محضة. ولكن بين هذه المعرفة ومعرفة الرؤيا في السماء فرق ما بين السماء والأرض. وهذا الفرق لا يظهر في كلام ابن طفيل، وهو وجه الخطأ في القصة.

٤- ثم أن معرفة الرؤيا في السماء وجهاً إزاء وجه على ما فيها من كمال الاتحاد به تعالى ومشاركته بطبيعته وسعادته، لا تفني شخصيتنا.

وضل ابن طفيل إذ قال أن حي استطاع أن يرى الله وجهاً لوجه، واغلظ في الغلط لما نسب إلى بطله فناءه واضمحلاله في اللاهوت.

نعم لقد تدارك النقد من هذا السبيل وقال: أن من يلومه على مقالاته فقد أساء فهمه. ولكن لا سبيل إلى التنصل من اللوم. ومتن الكتاب صريح كما رأينا. وقد يساعد على فهمه بمعناه الضال سائر ما ورد فيه من وصف ارتياض حي بن يقظان على التقشف والصيامات شأن البوذيين والهنود، ومن المعلوم أن هؤلاء يؤدي بهم مذهبهم إلى البانتييسم أو اضمحلال الكل بالله أو إلى تاليه الكل.

* * *

قد امتدحوا أسلوب ابن طفيل التأليفي وأطروا لغته، ولا مغالاة بالمديح. ولا يسعنا إلا أن نستحث الأدباء على قراءته بعد أن نبهناهم على مواضع الخلل فيه. ولكن لا بد من أن نضيف إلى تلك الملاحظات أن أقسام الكتاب تتفاوت سهولة للمطالعة واقترباً للفهم وبينما نرى بعضها رائعاً لطيفاً، سائغ القراءة، منبه الأفكار، موسع النظرات، فإن غيرها لم يخلع حلة الغموض ولم ينبذ تعقيد الأفكار، وعلى الأخص في المقدمة، وفي المواضع التي يعرض فيها ابن طفيل إلى الكلام على الحياة الروحية كأنه يضمن بفهمها على عامة القراء. ولكن من طالع قصة حي بن يقظان وراجعها وثبت عليها بجلد واستعان عليها بما يعرف عن فلسفة القرون الوسطى فسوف يوافق الإفرنج على حكمهم: أنها آية من آيات القصص العربية الحكيمية ومختصر فلسفة العرب.

الأب: توتل اليسوعي

مجلة الحديث، حلب. السنة الخامسة ١٩٣١

العدد السادس ١ حزيران

حي بن يقظان

أحمد المحمود

لمحة عن النظريات الفلسفية التي توحىها مطالعة الكتاب

لكتاب حي بن يقظان مقام جليل في تاريخ الفلسفة العربية، سجل لصاحبه شهرة واسعة في القرون الماضية لاسيما في بدء نهضة الافرنج. ولانزال نذكر إلى الآن مؤلفه ابن الطفيل كلما طالعنا كتاب «روبنسون كروزو» لديفو الانجليزي، فنحن وأن كنا بغير حاجة في هذا العصر إلى ما في هذه القصة من نظريات عقلية أو مذاهب عملية نرتب عليها أعمالنا في الحياة، لا نزال نحفظ لمؤلفها فضل الأسبقية في مثل هذا الفن القصصي، ونريد أن نذكرها كلما أتينا على ذكر ديفو وبطل قصته روبنسون كروزو. ولست أريد من ذلك أن قصة روبنسون هي ككتاب حي بن يقظان قلباً وقالهاً ولكن أريد أن أشير إلى شبهه في الفكرة ومجانسة في الفن القصصي.

ولنتنقل بعد هذه الكلمة إلى ما نحن بصده من استخراج النظريات والمذاهب الفلسفية من قصة حي بن يقظان لتبين قيمة هذا التراث الفلسفي الخيالي في أدبنا العربي.

لا نريد أن نقول - قبل أن نأتي على تلخيص القصة - أن ابن الطفيل قد ضمنها زبدة التعاليم الفلسفية العربية، والمذاهب العملية وصاغها في قالب خيالي جذاب تستشف من ورائه شخصية الفيلسوف الوداعة، وفكرته الخاصة التي تنتهك سراً للخبير، فكان بذلك سابقاً لديفو واضرابه من الافرنج القصصيين:

فأول ما يستلفت نظرك أيها القارئ الكريم من هذا الكتاب هو عنوانه الرمزي الغريب: حي بن يقظان. فمن هو هذا «حي» وابن من؟ ابن يقظان... هذا الاسم رمزي في مدلوله وهو في عرفهم ابن من لا ينام أي الله عز وجل.

وتفتح الكتاب فإذا هناك مقدمة وجيزة في نقد الفلاسفة الإسلاميين، ونظرة سريعة في الحكمة الشرقية سيشرحها لك مفصلاً عند الحدث على بطله حي.

كل الكتاب نظريات وثبت للمذاهب الفلسفية، فأول ما تفاجأ به أيها القارئ هي هذه النظرية، نظرية التوليد من غير أم وأب، فيدهشك هذا القول من فيلسوف إسلامي ويغضبك خصوصاً إذا كنت من أصحاب الإيمان الحار، ويأخذ بك ابن الطفيل في منعرج هذا المذهب الوعر الذي يصعب علينا حله واتباعه، ويستطرد في كيفية تخمر الطينة تحت أشعة الشمس وعلوق الروح بها، فيلذك الاستطراد ولا

يجبك الاعتقاد، والحق يقال أن هذا المذهب الطبيعي الذي يبني مبدأ الخلق والتكوين على الصدف والتصادف والذي يعتنقه الكثيرون في عصرنا - وما أكثر المذاهب والآراء في هذا العصر - غير مبني على أساس متين ولا براهين جلية بحيث تقتلع من صدرك الإيمان بصحته. فالمذاهب الفلسفية، الأقوال فيها كثيرة ومختلفة، وليس هناك دستور واحد في البحث تتمشى عليه، وحقيقة واحدة تتفق عليها. ففي المسألة الواحدة تجد قولين أو ثلاثة أو أربعة، والإنسان عندما يكون متردداً في مسألة ما، تكثر تعاليله وحديثاته. فابن الطفيل مثلاً لا يجزم بصحة هذا المبدأ الطبيعي كما هي عادته، فيأتيك بقول آخر أعم وأشهر، ولكنه ليس بنظرية بل تعليل ثاني لكيفية وجود حي بن يقظان في جزيرة من جزائر الهند المنقطعة عن السكان المقفرة من بني الإنسان. فيقولون إن حياً كان ابناً غير شرعي وأن أمه أخت ملك قد وضعت في صندوق وقذفت به في اليم، فقاده المجرى المائي إلى هذه الجزيرة «الاستوائية» وهذا القول أقرب وأخف وطأة على القارئ من الأول، إذ يعرف أن موسى أيضاً قد قذف به في اليم، ولديه على ذلك نص وهو القرآن. قد فرغنا من استخراج هذه النظرية وسللنا من طيات هذا السفر الجميل، فاتبعني أيها القارئ الكريم لنستطلع بعد ذلك خبر ما آلت إليه حال هذا الطفل البائس الذي سيكون له فيما بعد شأن يذكر.

رمت به الأمواج إلى شاطئ جزيرة تحت خط الاستواء، وكم يكون جزعك على هذا الطفل عندما تعلم هذه الجزيرة خالية من السكان. ترى من يغذى هذا الطفل، ومن يشفق عليه ويشمله بحنانه، إذ لا إنسان يعطف عليه ويحسن رعايته ويوفر له أسباب الحياة؛ ولكن كم يكون فرحاً عظيماً عندما ترى أن طيبة من بني الحيوان قد رثمت به، ووجدت فيه تسليّة وعوضاً عن ابنها المفقود، فعدت تغذية بلبانها وتشمله بحنانها، حتى درج وأصبح قادراً على المشي والعدو مع أمه في البرية، وما أن صار على رأس أسبوع من عمره أي سبع سنين، حتى صار يرافق أمه في غزواتها، يناشدها بأنغامها وتناشده، فإذا سمع تغريدة عندليب حاول تقليده، وإذا سمع فحيح أفعى أو زئير أسد لم يحاول الابتعاد ولم يوجس خفية، وتكررت هذه الأصوات على سمعه فوعاها، وغدا يرددها فيجيدها. وهنا أيها القارئ الكريم تعرض لنا نظرية غامضة ولكنها جميلة ومشوقة، فلنتنبد في درسها وتحليلها قليلاً. النظرية هي نظرية النطق والكلام. أخلق الإنسان متكلماً لغة أجاد فهمها منذ البدء أم علمه الله إياها؟ وإذا كان ذلك فلماذا لم تتفق البشر عليها؟ وما تعليل كثرة اللغات واللهجات التي نسمعها وما هو علة هذا الاختلاف؟ كل ذلك - أظن - جدير باسترعاء خاطرك وانتباهك، وهو يوقظ في نفسك حب الإطلاع والتعليل، وتريد أن تفكر وان تجد تحليلاً فلا تجد، فيؤول بك التفكير إلى حدس بحدس. وتخمين بتخمين لا طائل تحتهم لا جدوى. فابن الطفيل لا يبدي لنا إلا قولاً واحداً في كيفية نشوء اللغة عند الإنسان وهو ليس من أرباب الوحي والإلهام الذين يقولون أن الله أوحى إلى الإنسان أن يتكلم فتكلم، وهو ليس من الذين يقولون أن الله خلق الكلام وخلق في الإنسان المقدرة والقوة على نطقه. كلا ليس ابن الطفيل في شيء من هذا، وهو على مذهب البعض من المحدثين في القرن التاسع عشر؛ فهو لا يعللون نشوء اللغة أي النطق بأن الإنسان في طوره الهمجي طور الغريزة الحيوانية يتلقى أصوات الحيوان ويقلدها في جرسها ونغمتها، ويضعون لذلك مقاطع طبيعية دارت على ألسنة البشر أجمع في طور وحشيتهم، توجد في جميع اللغات

الحية وهي إد، آر، آد... وما أشبه ذلك على أن الاختلاف الذي نراه ناتج عن سنن التباعد والتقارب في أخلاق البشر وأمبالهم الطبيعية.

فأنت ترى أن ابن الطفيل من هذا الرأي وأن «حيًا» قلد الحيوانات في أصواتها ولم يجد التكلم في بدء أمره بدليل أن ابن الطفيل يتيح لبطله حي مصادقة اسال فيعلمه الكلام وأمور الدين. فحياة حي هي إذن نفس حياة البشر في طور وحشيتهم وهمجيتهم. ولكن ابن الطفيل لا يقف عند هذا الحد، ولا يريد أن يسرح بطله مع الحيوانات بل يرقى به إلى مستوى فكري سام تقصر عنه المدارك، ويريه أشياء لم تقع على سمع أحد «ولا خطرت على قلب بشر».

فإنه بعد أن يعلمه الأصوات يريد أن يعلمه الطب كما تعلمه كلية الطب في بيروت لتلامذتها، وأن يطلعه على علم التشريح وما فيه من سر دفين. وماتت الطيبة أمه، وقعد للبكاء عليها ولزم الحزن أياماً يناديه فلا تعي ولا تجيب، ويندبها فلا تأبه لتحرقه ويكائه، وأراد أن يعرف موطن الآفة في جسد أمه محاولاً إنقاذها مما هي فيه، وبطريق النظر والاستدلال يفتح جوفها ويتوصل إلى القلب المركز الرئيسي لجميع الأعضاء، ومنه إلى الدماغ فلم يجد بها آفة، حتى إذا ما انتهى من البحث والاستقصاء أتى على علم التشريح بكامله، وتحصل له من ذلك: أن ما يحرك الجسد إنما هو بخار يتولد في التجويفات القلبية فيصعد منها إلى الدماغ، وهذا بدوره يحرك الأعضاء.. وهذا ما قال به ديكارت معبراً عن هذا البخار بالآرواح الحيوانية *Esprits animaux*.

قد يدهشك مثل هذا البحث المنظم الذي يقوده حي بن يقظان، وهذا الاستدلال الثاقب، وبضؤل في نفسك شخص ابن الطفيل القصصي ليتجسم لك في شخص الطبيب الحاذق والمشرح اللبق؛ والحق يقال أن ابن الطفيل بعد أن يرتفع بخياله يكبو به جواد هذا الخيال ليحطه إلى الأرض. لذلك كان الفيلسوف الطبيب، ولم يكن الفنان القصصي بالمعنى الواسع لهذه الكلمة. فمن الغريب أن يكون حي قد استكشف مثل هذه النظريات والتطبيقات العملية في مثل هذه المدة الوجيزة، فإننا نرى فكراً سامياً يتوصل بمحض فكره إلى الحقيقة، لا فكراً وحشياً غريزياً يليق بمثل حي؛ ولكن هي قصة أقرب إلى: «الأتوبيس» منها إلى الحقيقة الملموسة. ولا نجزم بأنها نظرية، ولا نريد أن نناقشها بل نترك ابن الطفيل وتلميذه يعلمه ما يشاء وكيف يشاء، على أننا نستشف من خلال البحث عن كيفية تعلم حي بن يقظان على نظرية النشوء والارتقاء في العناصر الطبيعية وفي مدارك البشر، وكيف أنه تنتقل من الملموس إلى المحسوس إلى العقول، وكيف أن الحواس تتصل بالأشياء الخارجية فتؤثر هذه فيها وتنفعل عنها فتحولها (أي الحواس) إلى دائرة التفكير والتفهم فتصوغ ما أحست بقلب السبب والقانون.

ويفقد حي أمه ويخرج إلى معترك الحياة وحيداً طريداً، فكل شيء في قطر وجوده يستلفت نظره ويسترعى انتباهه، فهو كآلة واعية - إذا كانت آلة تعي - وضعت في مكان ما تلتقط كل ما أوحى لها من حيث ألقى أو أوحى. فتسجل حركات الأشياء وتنفعل عنها، وهل الإنسان - كما عرفه بعض علماء النفس - إلا مجموعة من المؤثرات الداخلية والخارجية تجمعت فشكلت هذه النفس التي تعي وهذه النفس التي تفهم وتذكر؟

ويستكشف «حي» النظريات ويستدل بمحض فكره السامي وثاقب ذهنه على وجود «واجب الوجود» وهذه النظرية هي محور القصة بكاملها وهي التي شغلت جميع فلاسفة الإسلام. ويستكشف «حي» مبدئين: المادة والصورة، بواسطتهما يتوصل إلى اكتشاف وجود الله، فاعتبر «أن كل حادث لابد له من محدث» فتلمس هذا المحدث في المحسوسات فلم يعثر عليه، وانتقلت فكرته إلى الأجرام السماوية ورسخ في ذهنه أنها تعقل ذواتها، وأنها صادرة على فلك واحد وهو الأعلى. وهنا يجب علينا أن نقف قليلاً ونشير إلى هذه النظرية التي كانت شائعة عند اليونان والتي اقتبسها العرب ولا سيما ابن سينا، ووسعوا دائرتها. فإنهم اعتقدوا أن الأجرام السماوية تعقل وتحيا وفيها العقل الفعال الصادر عن الله عز وجل، وأن الله يعلم ما في الكون بواسطتها وهي أشرف الموجودات. وقديماً دعوا أنصاف آلهة. ونتجاوز عن تنفيذ هذه النظرية الخرافية التي تعد - إلى جنب المباحث الفلكية العصرية - خرافة من خرافات القدماء.

ولما عرف «حي» حقيقة نفسه وأنها غير جسمانية وبها عرف «الموجود الواجب الوجود» حدث له شوق حثيث إلى معرفة الخالق عساه يراه، فشرع في تفحص الأعمال التي تقربه إلى الله عز وجل، فوجد أن الطريقة المثلى هي: في ترك المادة وتثقيف الروح التي هي مبدأ روحاني صادر عن الله تعالى، ولما كان يعلم أن الأجرام السماوية تعرف الله، التمس لنفسه الصلاح بالتأسي بها ليتوصل إليه، وهنا يعتنق حي مذهب الاتصال وترويض النفس والعزوف عن الأشياء المادية كما كان يفعل متصوفة المشرق، إلا أن هناك فرقاً كبيراً بين المذهبين يجب أن تنتبه إليه أيها القارئ ألا وهو أن المتصوفين يصلون إلى الله عز وجل عن طريق العاطفة الدينية والعلم الإلهي؛ أما حي المتصوف النظري فيتصل بالله عز وجل عن طريق البحث والنظر، ويجهل تماماً طرق الصوفية الدينية، وعلى هذا المذهب مذهب التصوف النظري سار فلاسفة الأندلس فولدوا بذلك نزعة جديدة ضد التصوف الديني الشرقي. على أن ابن الطيفيل إن اختلف مذهباً لم يختلف حي في الذات الإلهية ويوشك أن يعتقد أن ذاته لا تغاير ذات الله، وأنه هو الله، يبادر أن الطيفيل لبيد هذا الاعتقاد، ويقول على لسان بطله «حي»: أن هذه الهواجس التي عرضت له وأقنعت أنه ذات الحق، لم تكن إلا من بقايا المادة والأشياء الدنيوية. وهذه النظرية هي ما ندعوها بنظرية الشمول النظري Sdealisme Pantheistique. ولا نريد أن نبحث في هذه النظريات الإلهية بل نترك الخوض فيها إلى أولياء الله العارفين، تعالى الله عما يصفون.

فابن الطيفيل إذاً يفضل الوصول إلى الله عن طريق البحث العلمي النظري، ويمثل لنا هذه النظرية ويدافع عنها في شخص «حي» وأنه استطاع بنظره وفكره السامي اكتشاف الحق تعالى، بدليل أن ابن الطيفيل يدخل في القصة شخصاً آخر «اسال» وهو العقل المهتدي إلى الله عن طريق الدين والاجتهاد، فيعجزه عن الوصول إلى المقام الذي توصل إليه حي «وطلب حي مقامه الجليل فبلغه واقتدى به اسال حتى اقترب منه أو كاد» فلا ريب بعد ذلك في أن فيلسوف الأندلس يفضل الطريق النظرية على الطريق الدينية؛ وأنه ما استطاع أن ينجو من ورطة هذا القول الذي كثيراً ما جر على آخرين التعذيب والتنكيل، إلا بواسطة هذا الوشاح القصصي الذي يليقه على النظريات والمذاهب الفلسفية في رسالته النفيسة.

على أن ابن الطيفيل لم يخل من اللوم، وأرباب الدين يؤاخذونه على أربعة ١ - بإهماله أمر النعمة وسقوط الطبيعة البشرية ٢ - بتفضيله المعرفة بالعقل على المعرفة بالإيمان ٣ - باعتقاده أن الإنسان قادر

على رؤية الله عز وجل في الدنيا. ٤ - بأقواله المنتجة مذهب تأليه الكل أو البانتيسم الشمولي. وما كان أحد ليخلو من عتب أهل الدين ولومهم. ومدار القصة بكاملها هي أن معرفة الله الفلسفية أسمى من المعرفة الدينية، وهذا ما لاقى في سبيله ابن رشد وأضرابه من التعذيب والاضطهاد ما لاقى.

هذه لمحة - ربما تكون سطحية في قصة حي بن يقظان - عن النظريات والمذاهب الفلسفية التي تضمنتها، وربما عدنا إلى الموضوع في بحث آخر نفصل فيه العناصر الأجنبية في فلسفة ابن الطفيل وتعاليمه، ونختتم الآن هذا الفصل في أن: فيلسوف الأندلس قد أجاد كل الإجابة في سبك قصته الفلسفية وأسلوبه فيها جميل سهل وجذاب يقرب إلى ذهن القارئ. الأقوال الفلسفية، ومع أن إنشاءها سهل وبسيط رائق لم تخل أحياناً من التعقيد والغموض. ونتيجة القول أن هذا الكتيب النفيس مشحون بالتعاليم الفلسفية الإسلامية ترفرف عليه روح الافلاطونية الحديثة، ومن يطلع على هذه القصة يوافق الإفرنج على حكمهم: «أنها آية من آيات القصص العربية الحكيمة ومختصر فلسفة العرب» أهـ

أحمد محمود

طرطوس سوريا

المصدر مجلة الرسالة. القاهرة. السنة الأولى، العدد السادس عشر، ١٩٣٣.

فلسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين للدكتور إبراهيم بيومي مذكور مدرس الفلسفة بكلية الآداب

سيداتي، سادتي!

أشكر قسم الخدمة العامة بالجامعة الأمريكية على أن هيأ لي الفرصة للتحدث إليكم الليلة في موضوع جاف ودقيق؛ ولست أدري هل دقته منشأ جفافه، أم جفافه زاد في دقته وغرابته؛ ومهما يكن فالذي أستطيع أن أؤكدكم لكم أنكم لستم بصدد موضوع من تلك الموضوعات الطريفة المسلية التي تمر بالمستمع في شوق ورغبة وهذوء وسكون، وقد أعذر من أنذر! على أن لي في سعة صدركم وعظيم انتباهكم ما يشجعني على القول برغم ما يصادفني من صعوبات. وما فكرت في أن أخوض معكم غمار هذه الأحاديث إلا رغبة مني في أن أوجه النظر إلى شطر من الثقافة الإسلامية أهمله أهله وتغافل عنه ذووه. وأعني بهذا الشطر الدراسة العقلية والبحث النظري في الإسلام. للإسلام فلسفة. فليست مجرد الفلسفة الأرسطية مصوغة في عبارات عربية كما يزعم رينان، ولا فلسفة مدرسة الإسكندرية منسوبة فقط إلى بعض رجال الإسلام كما يدعى دهم^(١). كلا بل هي فلسفة ذات موضوع خاص ومشاكل معينة وطريقة في البحث جديدة إلى حد كبير. هذه الفلسفة مجهولة ومهملة إلى درجة لم تصل إليها فيما أعتقد أية فلسفة أخرى. فرجالها لا يكادون يعرفون، وكتبهم ليست أعظم حظاً منهم؛ ولا يزال قدر منها مخطوطاً إلى اليوم دون أن يفكر أحد في طبعه ونشره. ولو لم يقيض الله لهذا التراث بعض المستشرقين لما عرف عنه شيء وبقي في طي الكتمان إلى الأبد^(٢). وما أجدرنا أن نقوم نحن على إحياء مجدنا والإشادة بذكر رجالنا كي يتصل حاضرننا بماضيها ونؤسس نهضتنا على أسس متينة من القديم الحي والجديد النافع.

قلت أيها السادة إن موضوعنا دقيق، وعنوانه كاف للدلالة على ما فيه من أمور شائكة ومشاكل عويصة. فإن الأبحاث الدينية في جملتها مثار اتهامات وتأويلات وشبه لا حصر لها. وقد ساد بلدنا في العشرين سنة الأخيرة روح اتهام خبيثة ترمي بالإلحاد والزندقة والتمرد والكفر كل من حاول تفسير ظاهرة من الظواهر الدينية تفسيراً تاريخياً أو عقلياً. لذلك تحاشى كثير من الباحثين هذا الميدان وتجنبوه اتقاء لما فيه من شرر متطاير وعراك ونضال. غير أنني أشعر بنسمة من نسيمات التسامح الإسلامي القديم

(١) Renan, Averroes, P. 88. - Duhem, Le systeme du Monde, IV, pp. 321et sniv.

(٢) إبراهيم مذكور، الفلسفة الإسلامية ودراساتها (الرسالة) عدد ٩٣.

تهب علينا من جديد، وألح في صفوف قادة الرأي والمفكرين اتجاهاً نحو الحرية وسعة الصدر وطلاقة التفكير. ولا أدل على هذا من خمود تلك النعرة القديمة، نعرة الإباحيين والمستمسكين واللاذنيين والدينيين. ويغلب على ظني أنه لو كان تقدم الزمن عشر سنين بكتاب ككتاب «حياة محمد» مثلاً للدكتور هيكل لعد في صفوف المؤلفات المحاربة المطرودة. أما اليوم فإنه مقروء ومرغوب فيه بشكل يدعو إلى الإعجاب والتقدير. وليس هناك شك في أن لفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ المزاغي يداً في هذه النزعة الصالحة والتسامح الجديد. وإذا كانت النفوس اليوم أكثر استعداداً لتفهم مسائل الدين في جو حر طليق فأني لا أرى غصاصة في أن أتحدث عن بعضها. على أنني لست في هذا الحديث إلا الرسول الأمين والناقل الصادق لما قال به فلاسفتكم الأقدمون. فمهمتي أن أنقل إليكم آراء كبار فلاسفة الإسلام، وأردد بينكم أصواتاً تقادم بها العهد، وأبعث من تحت الرغام أشباحاً طال رقادها، وأبين لكم كيف حاول الفارابي وابن سينا وابن رشد التوفيق بين الفلسفة والدين.

* * *

الدين وحي الله، ولغة السماء وغذاء القلوب، ومصدر الأوامر والنواهي. فكيف نوفق بينه وبين الفلسفة التي هي من صنع البشر ولغة الأرض، ومجال الأخذ والرد والبحث والتعليل؟ كيف نوفق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، والأولى عمادها الإلهام، والثانية أساسها البرهان. كيف نوفق بين السمعية والعقلية، بين المسلمات واليقينيات؟ كيف نوفق بين أفكار العامة المبنية على البساطة والسهولة، وآراء الخاصة الناتجة عن التفكير الزائد والتأمل العميق؟ مهمة شاقة قطعاً ومحاولة يعز أن تكمل بالنجاح. ولكنها ضرورية لقوم عاشوا في العالم الإسلامي واعتنقوا الإسلام، وكانت دراستهم بل حياتهم كلها خاضعة للجو المحيط بهم، ومتأثرة بمختلف العوامل والظروف التي استولت على عصرهم. فلم ير الفلاسفة المسلمون بداً من محاولة التوفيق بين معتقداتهم وأبحاثهم. وهذه المحاولة هي حجر الزاوية في فلسفتهم وأخص خصائصها، وبها تتميز من الفلسفة الأرسطية وتبدو في ثوبها الفذ المستقل. ففي كل خطوة من خطاهم، وفي كل بحث من أبحاثهم، صوب هؤلاء الفلاسفة نحو هذا الغرض واتجهوا نحو هذه الغاية. وكان لمجهودهم أثر يذكر في انتشار الفلسفة ونفوذها إلى صميم الدراسات الإسلامية الأخرى. ويعد الفارابي أول من سلك سبيل هذا التوفيق وأظهره في شكل مذهب منسق. ثم أتى من بعده ابن سينا فسار على سنته واهتدى بهديه، ووسع طريقته وكمل ما فات، إلا أن محاولة التوفيق التي قام بها هذان الفيلسوفان لم ترق لدى الغزالي، فشن عليها الغارة وأثار عليها حرباً شعواء ونقض أصولها وفروعها وأعمل معوله في هدم بنائها الفخم وأركانها المتينة؛ وكتابه تهافت الفلاسفة قائم على انتزاع أحجار هذا البناء الواحد بعد الآخر، وإثبات أن الفلاسفة أساءوا إلى الفلسفة والدين معاً بمحاولتهم التوفيق بينهما. وقد جاء ابن رشد أخيراً مدافعاً عن أسلافه الفلاسفة ومبيناً ما في حجج الغزالي من مغالطة وسفاسة. ولم يمنعه تعصبه الزائد لأرسطو وعنايته الكبيرة بالفلسفة القديمة من أن يقف على هذه المشكلة ثلاثة كتب هامة هي: تهافت التهافت في الرد على الغزالي، وفصل المقال فيما بين الحكم والشريعة من الاتصال، ومناهج الأدلة في عقائد الملة، ولا يعني كثيراً أن نعرف ما إذا كان هؤلاء الفلاسفة مخلصين في عملهم أو غير مخلصين، فهذه مسألة تتجاوز دائرة بحثنا وتتعلق بأشخاصهم

وصلتهم بربهم. وما لنا نتتبع بواطن الناس وقد دلت ظواهرهم على حسن نيتهم. ومن لنا بالوقوف على أمر هذه البواطن والله وحده هو الذي يتولاها ويدرك كنهها وخفاياها. على أن البحث عن السرائر مقرون غالباً بالشك والصاق تهم بأشخاص لم يقدّم دليل من أقوالهم وأفعالهم على اتهامهم. فلندع هذا جانباً ولنقتنع بأن نقرر أن فلاسفة الإسلام الذين نتحدث عنهم خلقوا كتباً تشهد برغبتهم الأكيدة في التوفيق بين دراستهم وعقائدهم، وفلسفتهم كلها قائمة على هذا الأساس.

واضح أن التوفيق يستلزم على الأقل جانبيين متقابلين وطرفين متنافرين. ومهمة الموفق أن يبعد أسباب الخلاف ويقرب الشقين المتباعدين؛ وهذا ما حاوله الفارابي وابن سينا في ربط الفلسفة بالدين، فقد كان أمامهما من جهة الفلسفة الأرسطية تراث الإغريق وأسمى صورة لما أنتجه العقل الإنساني في ذلك الزمان، كانا يعتنقان من جهة أخرى عقائد الإسلام والملة الحنيفية السمحاء التي تدعو إلى تحرير الإنسان من قيوده وتوجيهه نحو البحث والنظر. وفي فلسفة أرسطو نواح لا تلائم أصول الدين، كما أن في الإسلام تعاليم قد لا تتفق ظواهرها والروح الفلسفية؛ فعنى الرجلان بصيغ مذهب أرسطو بصيغة دينية وكسوة الدين بثياب فلسفية، وبذا أصبحت الفلسفة دينية، والدين فلسفياً؛ أو بعبارة أدق أصبحت فلسفتها ديناً ودينها فلسفة. وليس في مقدورنا أن نأتي هنا على تفاصيل أوجه التوفيق التي حاولها، وإنما نكتفي بالمسائل الرئيسية التي أدخلها في الفلسفة والدين معاً. فنتبين النقط التي خالفاً فيها أرسطو والحلول التي عرضها لبعض المشاكل الدينية. وعلى هذا فأوجه التوفيق تنقسم إلى شعبتين، تتصل إحداها بالفلسفة والأخرى بالدين، وكان الموفقين شاء أن يخطوا بالفلسفة نحو الدين في الوقت الذي قربا فيه الدين من الفلسفة؛ وكان التصالح بين الطرفين، إن صح هذا التعبير القضائي، تم على تساهل متبادل وتضحية مشتركة. في الفلسفة الأرسطية ثلاث مسائل جوهرية تبعد عن تعاليم الإسلام: الأولى فكرة الإله ومدلولها الصحيح وتحديد صفات الباري وخصائصه؛ والثانية الصلة بين الله والعالم وبيان ما إذا كانت الحركة والمادة محتاجتين إلى الله أو غير محتاجين؛ والثالثة النفس وخلودها. نظرية كلامية ميتافيزيقية، وأخرى فلكية طبيعية، وثالثة سيكلوجية. هذه هي النقط الثلاث الهامة التي تباعد بين آراء أرسطو وما جاء به الإسلام، وفي التعاليم الإسلامية من جانب آخر مشكلتان عظيمتان هما: مشكلة النبوة ومشكلة السمعيات. وقد شغل الفلاسفة بهما وعنوا بتفسيرهما تفسيراً علمياً ينطبق على مبادئ البحث العقلي. وسأعرض عليكم سريعاً أوجه الخلاف هذه وطريق علاجها.

لم يعن أرسطو عناية خاصة بمعرفة الله، ولم يعتبرها غرضاً رئيسياً لفلسفته، ولم يدخلها في قوانينه الأخلاقية ولا في نظمه السياسية، ويظهر أنه نظر أولاً إلى العالم الحسي وبين أسبابه وعمله دون أن يفكر في قوة خفية تدبره، وبعد أن استكملت الطبيعة وسائلها وانتظمت الأفلاك في سيرها انتهى به المطاف إلى محرك أول أخص خصائصه أنه يحرك غيره ولا يتحرك هو^(١). هذا المحرك الساكن أو المحرك الصوري هو الإله في رأيه، ولا يذكر من صفاته إلا أنه عقل دائم التفكير، وتفكيره منصب على ذاته^(٢). فإذا ما

(١) Aristote, Physique, 258 a, 5 - b, 4.

(٢) Aristote, Metaphysique, 1072 b, 27 - 29, 1079, 34.

طالبته بتفاصيل أكثر وبيان أشمل ألفت نفسك أمام صمت عميق وسكون مطبق. ذلك لأنه يتحرج عن الكلام في المسائل الدينية، ويعدّها فوق مقدور البشر، ويصرّح بأن الكائنات الأزلية الباقية وإن تكن رفيعة مقدسة ليست معروفة إلا بقدر ضئيل^(١). وليت أرسطو وقف عند هذا الحد، بل جاوزه إلى ما هو أقيح وأشنع، فإن نظرياته المختلفة تشعر بتردد بين الوحدة والتعدد. حقاً إنه ينادي بالوحدة مردداً قول هوميروس إنه «ليس حسناً أن يكون هناك سادة متعددون» ويلاحظ أن وحدة نظام العالم تستلزم وحدة سببه الغائي^(٢)، ولكنه يقرر في مقام آخر أن لكل فلك محركاً خاصاً لا يختلف كثيراً عن المحرك الأول والإله الأعظم. فالأفلاك وحركاتها تقوده إلى التعدد وإن جهر بالوحدة وبرهن عليها، وبذا لم يستطع التخلص تماماً من التقاليد الإغريقية القديمة التي كانت تعتبر النجوم آلهة^(٣). ففكرة الإله عنده غامضة وغير متمشية مع مذهبه، ولا تشغل حيزاً في فلسفته، وأراني في غنى عن أن ألاحظ أن هذه الفكرة تختلف كل الاختلاف عن العقيدة الإسلامية. لذلك اضطر الفلاسفة المسلمون أن يبينوا حقيقة الله ويشرحوها شرحاً لا يدع مجالاً للإبهام والشك؛ وقد أثبتوا أن الله هو الموجود الأول والسبب الحقيقي لسائر الموجودات، وأنه منزّه عن الشريك والنظير والمثيل والضد، هو الإله الواحد الحي القادر العليم الحكيم السميع البصير يقول الفارابي: «الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو بريء من جميع أنحاء النقص.. فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده... فهو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزلياً إلى شيء آخر يمد بقاءه، بل هو بجوهره كاف في بقاءه ودوام وجوده... وهو مبين بجوهره لكل ما سواه ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له شيء آخر سواه»^(٤). وفي هذا المعنى يقول ابن سينا إن «الأول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي. وهو معقول الذات قائمها، فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة. وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته. تأمل كيف لم يحتج ببياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبرأته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم». أقول هذا حكم لقوم؛ ثم يقول: «أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟» أقول إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه^(٥)، وقد برهن الفيلسوفان على وحدة الله بطريقة مبتكرة وفي مهارة ولباقة خلافتين^(٦)، وإذا كان الله واحداً فأنا لا نستطيع أن نتصور له صفات خارج ذات، بل هو

(١) Aristote, Des parties des animaux. 1, 5.

(٢) Aristote, Metaphysique, 1076 a, 24; Tiliade, II, 204.

(٣) Aristote, Metaphysique, 1074 a, 31 - 38 = physique, 258 b, 10.

(٤) الفارابي، رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥ - ٦

(٥) ابن سينا، الاشارات والتبهايات، ص ١٤٦ - ١٤٧.

(٦) الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ٧ وابن سينا، الاشارات، ص ١٣٩ - ١٤١.

عالم حي سميع قادر بذاته. «فليس يحتاج في أن يتعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويُعلم، وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره، فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم، كل ذلك ذات واحدة وجوهر واحد»^(١) فالفارابي وابن سينا يقولان، كالمعتزلة، بوحدة الذات ويلغيان الصفات الخارجة عنها، وفكرة الإله عندهما أساس المذهب جميعه، وكل المسائل الأخرى متفرعة عنها. وفي هذا ما يبين مسافة الخلف بينهما وبين أستاذهما أرسطو.

لم يفارق فلاسفة الإسلام أستاذهم في هذه النقطة فحسب، بل انفصلوا عنه في مسألة أخرى هي نتيجة لهذه، ألا وهي الصلة بين الله والعالم. وذلك أن أرسطو قد قال بقدم المادة والحركة لم يدع لله مكاناً في هذا العالم. نعم إنه يسميه المحرك الأول ومعني هذا أنه علة فاعلية، ولكنه يعود فيقول إنه محرك ساكن، وكل ما هنالك أن العالم يتجه إليه في حركته^(٢). فهو غرض وغاية فقط؛ وليس تأثيره في العالم بأكثر من تأثير التمثال الجميل في نفس المعجب به. وإله هذا شأنه يتنافى مع ما يصرح به القرآن من أن الله خالق كل شيء. فلا المادة ولا العالم يتصورهما وجود بدون الله. والتغيرات الكونية على اختلافها ترجع إلى الخالق المبدع جل شأنه. إزاء هذا التناقض الواضح لجأ الفارابي وابن سينا إلى حل وسط فقالا إن المادة مخلوقة وقديمة. خلقها الله بفيض من عنده أولاً وتعهد بها بعنايته ورعايته فيما بعد. وكلمة «فيض» هذه ليست من الكلمات التي تمر بنا دون أن نعيها أية أهمية فإنها ذات مدلول خاص وأهمية تاريخية^(٣). ويراد بها أن الله وهو عقل محض وتفكير مستمر قد صدر عنه العقل الأول كما يصدر الضوء عن الشمس، وعن العقل الأول صدر العقل الثاني وهكذا إلى العقل العاشر. وهذه العقول مرتبة ترتيباً تنازلياً فأسماءها العقل الأول وأدناها العقل العاشر. وهي موزعة على الأفلاك المختلفة لتمدها بالحركة وتحقق فيها النظام. ويختص العقل العاشر أو العقل الفعال بالعالم الأرضي وعنه صدرت المادة التي هي مخلوقة وقديمة في آن واحد. يقول الفارابي: «وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالأول، وأن يعلم ذاته ويعلم الأول. وليست الكثرة التي فيه من الأول لأن إمكان الوجود هو ذاته وله من الأول وجه من الوجود. ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه. ويحصل من ذلك العقل الأول بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس. والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين: أعني الفلك والنفس. ويحصل من العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى. وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بديا في العقل الأول، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل، ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة؛ وهنالك يتم عدد الأفلاك؛ وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلاً بلا

(١) الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ١٠

(٢) Aristote, *Metaphysique*, 1074 a, 23.

(٣) Madkour, *La place d' alfarabi*.

نهاية ، وهذه العقول مختلفة الأنواع كل واحد منها نوع على حدة ، والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه ، وسبب الأركان (العناصر) الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر^(١) ، ويقول ابن سينا كذلك إن «الأول يبدع جوهرًا عقلياً هو بالحقيقة مبدع ويتوسطه جوهرًا عقلياً وجرماً سماوياً. وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الأجرام السماوية وتنتهي إلى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي. فيجب أن تكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الأخير^(٢)» وعلى هذا فالفارابي وابن سينا يثبتان الخلق الذي جاء به القرآن وإن كانا يصوران به بصورة عقلية روحية ، ويسلمان مع أرسطو بقدوم العالم وإن اعترفا بمبدئه.

ابراهيم مذكور

المصدر : مجلة الرسالة. القاهرة. السنة الرابعة، العدد ١٤١، ١٦ مارس ١٩٣٦

(١) الفارابي، الثمرة المرضية، طبعة ليدن، ص ٥٨ و ٥٩

(٢) ابن سينا، الإشارات، ص ١٧٤ — ١٧٥

لاحظنا فيما سبق أن الفارابي وابن سينا وقفنا موقفاً وسطاً بين الآراء الفلسفية والتعاليم الدينية فيما يتعلق بالصلة بين الله والعالم. أما مشكلة الروح وخلودها فقد فارقا فيها أرسطو تمام المارقة، ذلك أن الذي ينكر هذا الخلود يهدم المسؤولية من أساسها، ويقضى على غاية الأخلاق والقوانين والشرائع، ونحن نعلم أن أرسطو ينقد نظريات الفيثاغوريين والأفلاطونيين الذين يقولون إن النفس صورة الجسم؛ ويقرر بجانب هذا أن الصورة لا تستطيع البقاء بدون المادة، وإذن فمنطق مذهبه يؤدي إلى النتيجة المحتملة، وهي أن فناء الجسم يستلزم فناء صورته وهي النفس، وعلى الجملة فأرسطو لا يتكلم عن مشكلة الخلود إلا عرضاً، وليته حين تعرض لها جاء بشيء مقبول، بل أفكاره متناقضة متهافنة، على العكس من هذا نجد رأى الإسلام في هذه النقطة واضحاً وضوحاً لا يقل عن النقطتين السابقتين، فإن تعاليمه تقضى ببقاء الروح وخلودها وإلا لم يكن للثواب والعقاب معنى، وهذا هو الرأي الذي أخذ به الفارابي بعد تردد، وانتصر له ابن سينا انتصاراً عظيماً ودافع عنه دفاعاً مجيداً، يقول: «إذا حصلت ما أصلته لك علمت أن كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات، فإنه من شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته... وكل ما يكون من هذا القبيل، فغير جائز عليه التغيير والتبديل»^(١) وفي كتاب النجاة بحث طويل عنوانه «فصل في أن النفس لا تموت بموت البدن»^(٢). وفي هذا الفصل يحاول ابن سينا من طريق عميق ومضن إثبات خلود النفس.

هنا تنتهي أيها السادة الشعبة الأولى من شعب التوفيق بين الفلسفة والدين. وقد رأيت أنه كلما اصطدم رأى أرسطو بأصل ديني مال الفلاسفة المسلمون نحو تعاليم الدين أو فسروها تفسيراً ينطبق مع ما ذهب إليه فيلسوف الإغريق. ونحن لا ننكر أن الفارابي وابن سينا كونا نظرية كلامية جديدة متعلقة بالإله وصفاته. وهذه النظرية تقريبهما من مبادئ الإسلام بقدر ما تبعدهما عن أستاذهما أرسطو. إلا أنها في الوقت نفسه متعارضة في لفظها وروحها مع كثير من النصوص الدينية. لذلك كانت مثار اعتراض وموضع أخذ ورد لدى مختلف الطوائف والفرق الإسلامية. ونستطيع أن نقول إن المدرسة الفلسفية العربية إذا كانت قد نجحت في أن تلفت الأنظار نحوها فذاك راجع إلى أبحاثها الدينية، غير أنها لقيت كذلك حتفها من هذا الطريق. وفكرة الخلق أو «الفيض» التي قال بها الفارابي وابن سينا لا تقنع رجل الدين في شيء كثير، وليس لها من الخلق إلا اسمه وصورته دون حقيقته ومعناه. وهذا بالدقة ما أخذه عليها الغزالي وحمل عليه حملة عنيفة سنعرض لها بعد قليل.

* * *

(١) ابن سينا، «الاشارات» ص ١٣٤

(٢) ابن سينا، «النجاة» ص ٣٠٢ — ٣٠٩

والآن ننتقل إلى الشعبة الثانية حيث نفسر بعض الأمور الدينية تفسيراً علمياً. وأول هذه الأمور النبوة التي هي عماد الدين وأساسه. فإن قيمة الإسلام وكل دين سماوي موقوفة على التسليم بالوحي وقبوله عقلاً. وأن من ينكر الوحي أو يستبعد حصوله يطعن الدين في ركنه الأول وأساسه المتين. لهذا لجأ الفلاسفة المسلمون إلى إدعام النبوة على قواعد فلسفية وسيكلوجية. وأثبتوا أن الإلهامات الخفية التي يصل الأنبياء ليست إلا ضرباً سامياً من المعلومات الإنسانية. وسنعرض لهذه النظرية بوجه خاص بعد.

وأخيراً لم يبق أمامنا إلا السمعيات، وهي كما تعلمون تلك الحقائق الدينية التي أخذت عن الكتاب والسنة واعتمد فيها على السمع وحده كالرسل ومعجزاتهم والملائكة وصفاتهم واليوم الآخر وما فيه من سعادة وأهوال، وسنكتفي بذكر أمثلة من هذه السمعيات لنتبين كيف حملها الفارابي وابن سينا على محمل فلسفي. قد يكون من الفضول أن أنقل إليكم رأى المتكلمين وأهل السنة خاصة في الملائكة والعرش واللوح والقلم والحشر والنشر. فهم يذهبون إلى أن الملائكة كائنات نورانية لطيفة قابلة للتشكل بمختلف الأشكال، لا تأكل ولا تشرب ولا تعصى الله أبداً، ويفهم بعضهم العرش واللوح والقلم على حقيقتها الحسية، ويعتقدون أن الحشر والنشر لن يكونا لأرواح فقط، بل سترد إلينا أجسامنا ونعاد سيرتنا الأولى. أما الفارابي فيرى أن الملائكة ليست شيئاً آخر سوى تلك العقول التي تحرك الأفلاك المختلفة والتي حدثتكم عنها من قبل. واللوح والقلم لا يقبلان تفسيراً آخر غير هذا التفسير المعنوي الروحي. ها هو ذا الفارابي يعبر عن رأيه قائلاً: «لا تظن أن القلم آلة جمادية واللوح بساط مسطح والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصوير الحقائق. فالقلم يتلقى ما في الأمر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فيبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح. أما القضاء فيشتمل على مضمون أمر الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم، ومنها يسبح إلى الملائكة التي في السموات ثم يقبض إلى الملائكة التي في الأرض ثم يحصل المقدر في الوجود»^(١). والحشر والنشر والثواب والعقاب منصبه كذلك على الروح فهي التي تسعد وتنعم أو تشقى وتألّم. فليس هناك صراط ولا ميزان حسيان، بل تلك أمثلة وتصويرات يراد بها التعبير عن الحقيقة الروحية، وقد سار ابن سينا على طريقة الفارابي ففسر العرش تفسيراً فلكياً عقلياً، وصور الجنة والنار بصور روحية تناسب نعيم النفس وشقاءها.

هذه هي محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين التي قام بها الفارابي وابن سينا. وإذا ما تتبعنا تاريخ الفلسفة وجدنا أن الإغريق من قديم احتفظوا بمكان للدين في مذاهبهم الفلسفية. وقد عنيت مدرسة الإسكندرية بهذه المسألة عناية خاصة، وكثيراً ما أثبت أفلاطون أن الأفكار الدينية لا تتعارض مع الآراء الفلسفية. إلا أن المسلمين قد برهنوا في هذا المضمار على مقدرة وكفاءة لم يسبقوا إليهما. ولئن كان رجال الكنيسة قبلهم قد أدخلوا بعض المبادئ الرواقية والارسطية في تعاليمهم فإنهم لم يوقفوا في أن يكونوا من ذلك مزيجاً صالحاً متناسق الأجزاء.

(١) الفارابي «التمرة الرضية» ص ٧٧

بيد أن محاولة التوفيق التي قام بها الفارابي وابن سينا وإن تكن محكمة وممتازة على سابقتها لم ترق لدى الغزالي كما قلت لكم من قبل. وقد ألف كتابه تهافت الفلاسفة ليناقش فيه آراء الفلاسفة وينقضها جميعاً، ويحتوي هذا الكتاب على عشرين مسألة، ثمان منها تتعلق بالبارئ وصفاته، وأكبر مأخذ يأخذه الغزالي في هذا الجزء على فلاسفة الإسلام هو أنهم ألغوا الصفات وأنكروا علم الله بالجزئيات، وقد تهكم عليهم تهكماً شنيعاً في هذا الصدد قائلاً: «وليتعجب العاقل من طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم، ثم ينتهي آخر نظرهم إلى أن رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم له أصلاً بما يجري في العالم، وأي فرق بينه وبين الميت إلا في علمه بنفسه؟ وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره؟ وهذا مذهب تغني صورته في الافتضاح عن الأطناب والإيضاح»^(١)، وفي ثمان مسائل أخرى يرد فكرة الخلق التي ذهب إليها الفلاسفة مبيناً أنها ترمي إلى خلق صوري لا يكاد يبدو له أثر في الوجود. ثم ينتقل بعد هذا إلى خلود الروح فيبين في مسألتين أخريين أن الفلاسفة لم يستطيعوا البرهنة على هذه النقطة في وضوح. ولا يقبل الغزالي كذلك التفسير السيكلوجي للنبوة ويرفض رأي الفلاسفة فيه. وأخيراً يهاجم حجة الإسلام الفلاسفة هجوماً عنيفاً فيما يتعلق بالحرش والنشر ويأخذ عليهم أنهم ينكرون أصلاً ثابتاً من أصول الدين. وفي نهاية هذه القضية الطويلة يعلن حكمه ويعد الفلاسفة السابقين مبتدعين في سبع عشرة نقطة وكفاراً لثلاث هي قولهم بأن الله يعلم الكليات لا الجزئيات وادعائهم قدم العالم وأبديته وإنكارهم لحشر الأجساد.

لسنا بصدد أن نستأنف في هذه الجلسة حكم الغزالي السابق، لاسيما وقد صادف عين الحقيقة في مواطن كثيرة. إلا أننا نلاحظ أن صاحبه متحد أحياناً ومبالغ في نقده. ولا أدل على هذا من أنه اعتنق بعض الآراء التي نقدها والتي قال بها الفلاسفة فهو يفسر مثلاً علم الله تفسيراً يشبه كل الشبه تفسير الفلاسفة ويعتقد بخلود الروح ويعده مبدءاً ثابتاً من مبادئ الإسلام. وموقف الغزالي هنا ضعيف في الحقيقة للغاية، فإن صوفياً ومتكلماً يرد على أشخاص يثبتون خلود الروح يناقض نفسه تمام المناقضة. وفكرة النبوة الفلسفية التي يرفضها الغزالي في تهافته يقول بها في كتابه المنقذ من الضلال^(٢).

أمام هذا التناقض لم يتردد ابن رشد في أن يرفض ما قاله الغزالي وأن يثبت «تهافت التهافت». وقد بذل عناية كبيرة في الدفاع عن أرسطو وإخوانه الفلاسفة المسلمين. ذلك لأنه كان يرى مثلهم ضرورة التوفيق بين الدين والفلسفة وترك كل واحد منهما آمناً بجانب الآخر. ويعلن أن شبه الخلاف بين هذين الطرفين راجعة إلى الخرافات التي ألحقت بالدين، أو إلى الادعاءات الفلسفية التي يدعيها من يزعمون أنهم حكماء وليس لهم من الحكمة نصيب. وهذه الأباطيل جنت على الدين والفلسفة وباعدت بينهما؛ «فإن الأذية من الصديق هي أشد أذية من العدو، أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة فالأذية ممن ينسب إليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العدواة والبغضاء والمشاجرة وهما

(١) الغزالي «تهافت الفلاسفة» ص ٤٤.

(٢) الغزالي «المنقذ من الضلال» ص ٣٣.

المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة^(١). غير أن ابن رشد سلك إلى التوفيق بين الفلسفة والدين سبيلاً أخرى غير تلك التي سلكها الفارابي وابن سينا. فإنه كان يعتقد أن سلامة الدين والفلسفة أن يعزل كل واحد منهما عن الآخر، فلا تضاف عناصر فلسفية إلى تعاليم الدين، ولا تصبغ الفلسفة بصبغة دينية. لأن لغة رجال الدين يجب أن تختلف عن لغة الفلاسفة مادام الدين للشعب والفلسفة للخاصة. وكم عاب فيلسوف الأندلس على صاحب تهافت الفلاسفة تقديمه للجمهور بعض المشاكل العويصة التي لا يستطيع فهمها ولا استساغتها^(٢).

بيد أن هجوم الغزالي كان فيما يظهر عنيفاً، وضمة الفلسفة على يديه كانت قوية. لهذا لم يفلح فيها علاج ابن رشد ولم يرفع من شأنها انتصار فيلسوف قرطبة لها، وبقيت مهملة منظوراً إليها نظرة ازدراء واحتقار أو توجس وخيفة طوال السبعة قرون الأخيرة. وكأن حملة الغزالي صادفت هوى في تلك العقول الضعيفة التي لا تقوى على البحث والنظر، فرأت أن أيسر سبيل لديهما أن تهجر الفلسفة وشؤونها وتحاربها بكل الوسائل ولست في حاجة لأن أذكركم بتلك السنة التي سار عليها مؤلفو هذه القرون المظلمة من التساؤل عن حكم الدين في كل فن من الفنون، هل دراسته واجبة أو مسنونة أو مستحبة أو مكروهة أو محرمة. وكثير منكم يذكر هذه، الأبيات المشهورة التي صدرت بها حواشي الكتب في القرنين الحادي عشر والثاني عشر:

إن مبادئ كل فن عشرة	الحد والموضوع ثم الثمرة
وفضلة ونسبة الواضع	والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى	ومن درى الجميع حاز الشرفا

فباسم الشرع حرمت علوم وأبيحت أخرى، وتحت تأثير هذه الرقابة أهملت أجزاء الفلسفة المختلفة، ولم يدرس منها إلا المنطق الذي كان نفسه موضع تحريم أو تحليل واستحباب أو إباحة. وقد عقد الأخضري أحد مناطق القرن العاشر الهجري في سلمه فصلاً عنوانه. «في جواز الاشتغال به» وتحت هذا العنوان يبين حكم الشرع في دراسة المنطق وآراء الباحثين في هذا الصدد، ويوضح ذلك في أبيات طريفة يلذ إلي أن أسردها عليكم:

والخلف في جواز الاشتغال	به على ثلاثة أقوال
فابن الصلاح والنواوي حرما	وقال قوم ينبغي أن يعلما
والقولة المشهورة الصحيحة	جوازه لكامل القريحة
ممارس السنة والكتاب	يهتدي به إلى الصواب ^(٣)

والباحثون الأول ما كانوا يقفون عند نقطة كهذه، ولا يرون غضاظة عليهم في أن يدرسوا أية مادة كيفما كان نوعها. والغزالي بوجه خاص زج بنفسه في المدارس والفرق الإسلامية المختلفة. فدرس العلوم

(١) ابن رشد «فصل المقال» ص ٢٥ - ٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧ - ١٨.

(٣) الأخضري «السلم» وعليه حاشية الباجوري ص ٢٢ - ٢٦.

الكلامية على اتساعها، واتصل بالباطنية وتعرف أسرارها، ولم يخش بأساً من قراءة الكتب الفلسفية واعتناق الطرق الصوفية. ومعرفته بدقائق الفلسفة وجزئياتها لا تقل عن الفلاسفة المختصين أمثال ابن سينا وابن رشد. وما كان يضير أحداً في ذلك الزمان أن يقرأ شيئاً ويتفهمه، فإن ارتضاه قبله وإلا نبذه، ولم يخطر ببالهم أن مادة ما تستطيع أن تهدم الدين أو تنتقص أصوله. فلما قصر الجهد وعجز الناس عن الدراسة والبحث لجأوا إلى حماية أنفسهم بوسائل سلبية واستتروا وراء حجاب واه من حرمة الدين أو كراهيته فجنوا على أنفسهم ودينهم في آن واحد. وهكذا شأن كل عقيدة لا يرجع تدهورها غالباً إلى نقص في طبيعتها، بل إلى ضعف معتنقيها وفساد عقولهم وعجزهم عن مسابقة الزمن.

يجدر بنا، أيها السادة، وقد أتممنا هذه النظرة التاريخية العجلى أن نستخلص منها درساً ينفع للحاضر. فإن الماضي لا يدرس للماضي فقط، بل لما يمليه من نصائح وعبر مفيدة في الحاضر والمستقبل، ونصيحة الليلة أن نفسح المجال للدراسة والبحث أياً كان نوعهما دون أن نخشى على الدين بأساً. لنذع العلم يقرر قضاياه ويوضح نظرياته، فهو إن لم ينصر الدين فلن يخذله، وإن لم يؤيده فلن يقوى على هدمه. والعلماء الذين يبدو عليهم أنهم تجردوا عن تقاليد الأديان هم أكثر الناس اصطداماً بالمشاكل الدينية. ولئن كان القرن الثامن عشر قد دفع بعض المفكرين، تحت تأثير النهضة العلمية، إلى التشبث بأهذاب المذهب العقلي واطراح كثير من الحقائق الروحية والعقلية، لقد جاء القرن التاسع عشر وأوائل القرن الحاضر مؤيدة للدين وواضعة إياه على أساس القوانين العلمية والنظم الاجتماعية. فأنصار مذهب البرجماتزم وعلى رأسهم جيمس ينادون بأن الحقيقة الدينية هي عماد الحقيقة العلمية، ذلك لأن الأولى نتيجة التجربة النفسية والوحي المباشر. وأصحاب المدرسة الاجتماعية الحديثة قد أثبتوا في جلاء أن جل النظم الاجتماعية، إن لم يكن كلها، نشأ في حجر الدين وتحت كنفه. فالعلم والدين متضافران إذن، أو على الأقل لا يستطيع واحد منهما أن يعدو على مكان الآخر. ومن الغريب أنه ما تجاهل باحث المبدأ الديني ألا واضطر للتسليم به أخيراً؛ ولا حارب رجال الدين علماً إلا وانتهوا إلى دراسته بعد قليل. فأرسطو الذي لم يفكر مبدئياً إلا في الطبيعة وعللها والأفلاك ومحركاتها سيق في آخر الأمر إلى إثبات محرك أكبر تتجه نحوه كل القوى وتشتاق إليه. «وكانت» الذي أنكر فكرة الإله في الدائرة الميتافيزيقية عاد فأثبتها في أبحاثه الخلقية، وفي أوائل القرن الثالث عشر الميلادي حاربت الكنيسة الفلسفة الأرسطية وأحرقت كتبها، وحكمت بأقصى العقوبات على قرائها. ولكنها لم تلبث أن عادت فاعتنقت هذه الفلسفة وأضحى أرسطو أستاذ اللاهوت المسيحي الوحيد. وفي القرن السابع عشر حوكم جاليليو من جراء قوله بحركة الأرض، واليوم لا ترى الكنيسة ضيراً في اعتناق هذه النظرية. فإذا كان لنا أن نستفيد من هذه التجارب فواجبنا أن نترفع عن الخصومات الباطلة والنزاع الفاسد بين العلم والدين، وإذا كنا نريد أن نؤسس نهضتنا على أسس متينة فعلياً أن نفسح المجال للدراسة والبحث أن نسير وراء الحقيقة كيفما كان مصدرها؛ والحكمة ضالة المؤمن يطلبها أنى وجدها.

أبراهيم مذكور

المصدر: الرسالة. القاهرة. السنة الرابعة. العدد ١٤٢ مارس ١٩٣٦.

الغزالي

نبيه أمين فارس

انحطت قوة المسلمين في الشرق، في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، إلى الحضيض. وأصبحت الدولة الإسلامية التي كانت موحدة الأجزاء تدين بالطاعة لحاكم إسلامي واحد مجموعة دول متفرقة، لا يوجد بين أسرها الحاكمة من تستطيع أن تحكم إمبراطورية واسعة، إذا استثنينا فاطمي مصر المنشقين عن الخلافة العباسية. ولقد أضاع خلفاء بغداد، منذ زمن بعيد، الأندلس وشمال أفريقيا بما فيه مصر، ووقع العراق وشمال سوريا في قبضة رؤساء العرب وشيوخهم المتخاصمين، وتقسمت دول البويهيين المتعددة بلاد فارس، كما تنازعها أمراء صغار متعددون، زادت خصوماتهم المستمرة، وحروبهم المتوالية، في ضعف البلاد العام، وقوت الفوضى السائدة فيها. أما خلفاء بغداد الوهيون فلم يبق لهم البويهين، ذوو الميول الشيعية، إلا القليل من الهيبة والوقار في قلوب الناس. وقد زاد تفشي الشقاق في تفرقة الولايات المختلفة التابعة لهذه الإمبراطورية المحتضرة المشرفة على الفناء. كانت الحال تتطلب علاجاً أساسياً. وقد جاء هذا العلاج على أيدي الأتراك السلجوقيين.

اعتنق هؤلاء البدو الخشنون الغلاظ، الذين لم تفسدهم متارف الحياة في المدن، ولم تدخل الحضارة عدم الاهتمام بالدين إلى نفوسهم، الدين الإسلامي بكل ما في نفوسهم الساذجة من حماسة وحمية. لقد انقض هؤلاء السلاجقة على فارس، والعراق وآسيا الصغرى، وسوريا، فخرّبوا البلاد، وقوضوا ما فيها من حكومات. وقد وحدوا، نتيجة لغزوهم هذا، البلاد الإسلامية في آسيا، الممتدة من تخوم أفغانستان إلى سواحل البحر الأبيض، تحت راية حاكم واحد. وارجعوا البيزنطيين، الذين أخذوا يهاجمون البلاد الإسلامية، على أعقابهم. وأنشأوا جيلاً من المحاربين المسلمين الأشداء الذين يعود إليهم الفضل، أكثر مما يعود لأي آخر، فيما نزل بالصليبيين من هزائم أساسية. وبكلمة مختصرة، أن السلاجقة أنقذوا الدولة الإسلامية المحتضرة فجددوا قوتها، وابتعثوا حياتها، وأعادوها نشطة إلى الوجود.

ولكن هؤلاء الحكام لم يقدموا للإسلام إصلاحاً دينياً، ولا نهضة ثقافية. وما كان بإمكانهم أن يفعلوا ذلك. إلا أنه لم يغيب عن انتباههم ضرورة العمل بهذه النهضة الثقافية والإصلاح الديني. وفي الحق أن ضرورة العلم على إيجاد أساس فكري تقوم عليه الدولة الإسلامية كانت موضع اهتمام طغرل بك، وألب أرسلان، ومالك شاه. وعهدوا بهذه المهمة إلى وزيرهم الشهير نظام الملك. وبناء على هذا أنشأ نظام الملك، في عام ١٠٦٥/٤٥٧، المدرسة النظامية في بغداد، وحبس عليها الأوقاف. وهي أول مدرسة حقيقية في

الإسلام توفر للطلاب أسباب معيشتهم. وقد أصبحت نموذجاً لما شيد من معاهد للدراسات العليا فيما بعد. أنشئت مدارس أخرى تحمل الاسم نفسه، في كل مدينة من مدن الدولة السلجوقية تقريباً، كالمدرسة التي أنشئت في نيسابور مثلاً، وكان يرأسها أمام الحرمين (الجويني) المتوفى في عام ١٠٨٥/٤٧٨. ولقد ابتغى النظام أيضاً من مدارسه هذه غاية أخرى غير المثل العليا لأسس الدولة، إذ شاء أن يسد بواسطتها حاجة الدولة إلى سلك من الموظفين المدربين، كما شاء أن يقيم معهداً علمياً منافساً للأزهر ومعزراً لمذهب أهل السنة.

على أن الثقافة التي كانت تقدمها هذه المدارس للطلاب، وأن كانت تسد حاجات الدولة المتزايدة، كانت مقصورة تقصيراً تاماً في سد حاجات الإسلام العميقة الملحة، وعلى الأخص فيما يتعلق بتزويد جماعة المؤمنين بعقيدة شاملة في الحياة، توحدهم روحياً وفكرياً. وقد اقتضت هذه المدارس على تلقين الطلاب معارف تفيدهم في مقاصدهم الدنيوية، وتعينهم على الحصول على وظائف في الدولة؛ وعلى الارتقاء في المناصب، واكتساب الشهرة والجاه؛ والتمتع بالثروة؛ والطمأنينة، والراحة.

كان الغزالي طفلاً في السابعة من عمره عندما أنشئت أولى هذه المدارس. وبناء على هذا يجب علينا أن نفترض بأنه كان نتاج النظام التعليمي الذي نشرته دور العلم هذه في أرجاء العالم السلجوقي. وقد درس هو نفسه في المدرسة النظامية بنيسابور، وتلقى العلم عن إمام الحرمين، أعظم علماء عصره، وأشهرهم في الدفاع عن الإسلام. وكانت نفسه تنتقد حماسة وطموحاً لنيل الأمجاد الدنيوية، مثل أستاذه الإمام، الذي كان يختصه بحبه وعنايته؛ ويفضله على غيره من تلاميذه، حتى أوشكت معارفه أن تكشف معارف أستاذه. وأخذ الإمام يحسده ويغار منه، واعتزى علاقتهما شيء من البرود، وإن بقيت سليمة على الدوام. أما أن الغزالي كان نتاج نظام التعليم هذه نفسه، وأنه كان يسلك سبيل من عاصره من الطلاب في اتخاذ العلم وسيلة للحصول على المنافع الدنيوية، فواضح كذلك من إقرار الغزالي نفسه، في أواخر حياته، حيث يقول عن نفسه وعن أخيه: طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله.

على أنه قدر، لحسن الحظ، للتعاليم الصوفية التي تأثر بها الغزالي في بداية نشأته أن تؤكد وجودها، وأن تنقذه في النهاية من هذا التكالب على المنافع الدنيوية الذي كان مسيطراً على علماء عصره. ويمكننا إرجاع هذا التأثير الصوفي إلى ذلك المتصوف الذي اعتنى بالغزالي وبأخيه بعد وفاة إمام الحرمين، وعينه، وبعد ست سنوات، مدرساً في المدرسة النظامية ببغداد (١٠٩١/٤٨٤). ولا يعرف إلا القليل عن أعمال الغزالي خلال مدة ست السنوات هذه. والظاهر أنه قضى معظم هذه المدة في مناقشة العلماء والفقهاء، وفي توطيد دعائم شهرته كأعظم فقهاء عصره، وأوسعهم ثقافة.

وبعد أن قضى أربع سنوات مدرساً في النظامية دانت له بغداد السلجوقيين العظام بالطاعة. فأقبل عليه العلماء ينهلون من علمه، وأخذ الأعيان والكبراء يتوددون إليه ويسعون إلى صحبتته. وامتدت شهرته حتى آفاق العالم الإسلامي، وحتى نال لقب إمام خراسان والعراق. وفوق كل ذلك فقد ازداد عدد أعدائه، وهذا دليل على العظمة في أكثر الأحيان. وكان الغزالي يشعر بقيمة مواهبه، فقد أوتي ذاكرة عظيمة، وذهناً يتقد ذكاء، وموهبة فائقة للتعبير الجميل، ومقدرة مدهشة على العمل. وقد جعلته مواهبه هذه المتأثرة مغروراً، وولدت فيه شعوراً مفرطاً بالعظمة والتفوق، فكان يستخف بمعاصريه، ولا يضمّر إلا

الاحتقار لغيره من العلماء. وكان إلى ذلك ميسور الحال، مكفي الرزق، غير محتاج إلى العمل في سبيل العيش. ومع كل ذلك كان يبدو، حتى لمعاصريه، قلقاً مضطرباً. وعلى حين فجأة اطرَح أمجاده جميعاً (١٠٩٥/٤٨٨). فقد عانى تحولاً فجائياً في أفكاره ومثله العليا يشبه في عمقه وشموله التحول الذي عاناه شاؤول الطروسي وهو في طريقه إلى دمشق. ويعبر الغزالي نفسه عن هذا التحول بهذه الجملة التي رواها صديقه ومترجم حياته عبد الغافر بن اسماعيل الفارسي: «فتح عليه باب من الخوف بحيث شغله عن كل شيء. وحمله على الأعراض عما سواه». وقد كان هذا التغير الذي طرأ عليه تاماً، شاملاً، بحيث شك في صحته كثير من الناس، بينهم عدد من أصدقائه. وحتى عبد الغافر نفسه كانت تساوره بعد الشكوك، وقد ظل مدة من الزمن يظن بأن الغزالي «متلفع بجلباب التكلف». على أن معاصريه الآخرين كانوا أكثر يقيناً وأقل عطفاً. وقام عبد الغافر بتحقيق شخصي في هذه القضية أقنعة: «بأن أمر الغزالي على خلاف المظنون، وأن الرجل أفاق بعد الجنون». «ولقد زرتة مراراً وما كنت أحس في نفسي ما عهدته في سالف الزمان عليه من الذعارة وإيحاش الناس والنظر إليهم بعين الازدراء اعتزازاً بما رزق من البسطة في النطق والخطر والعبارة وطلب الجاه والعلو في المنزلة، إنه صار على الضد وتصفى عن تلك الكدورات؛ وسلك طريق الزهد والتأله، وترك الحشمة وطرح ما نال من الدرجة وأخذ بالاشتغال بأسباب التقوى وزاد الآخرة. وأخذ في مجاهدة النفس وتغيير الأخلاق وتحسين السمائل وتهذيب المعاش والتزوي بزي الصالحين وقصر الأمل ووقف الأوقات على هداية الخلق ودعائهم إلى ما يعينهم من أمر الآخرة وتبغيض الدنيا والاستعداد للرحيل إلى الدار الباقية».

ليس من السهل أن نعين سبب هذا الانقلاب الفجائي. وقد حاول بعض الباحثين أن يربطوا هذه الحادثة بوفاة السلطان السلجوقي العظيم ناصر الدين محمود في عام ١٠٩٤/٤٨٧، الذي كان محباً للغزالي، شديد الحذب عليه، وارتقاء ركن الدين أبي المظفر بر كيارق الذي كان لا يحبه، فيما يظن، إلى العرش. وكان الأخوان متخاصمين؛ وقد استمرا يتحاربان طوال بضع سنين. ولكن هذا الافتراض الشائق سرعان ما يتهاافت إذا علمنا بأن هذه الأزمة النفسية التي عاناها الغزالي حدثت قبل شهر رجب من عام ١٠٩٣/٤٨٦. وحتى عندما نرد هذه الأزمة التي مرت فيها حياة الغزالي إلى الفترة المنتهية من شهر رجب من عام ١٠٩٥/٤٤٨ لا يمكننا أن نربط فراره، أن صح أنه فر حقاً، باعتلاء بر كيارق إلى دست الحكم في سنة ١٠٩٤/٤٨٧. وزيادة على ما تقدم فإن حقيقة كونه قد أناب عنه أخاه أحمد ليخلفه في إلقاء دروسه في النظامية دليل على أن السلطان كان راضياً عنه.

وبناء على ما تقدم أرى من الأفضل أن نفحص ما قاله هو نفسه عن هذه الفترة من حياته. يقول الغزالي مجيباً عن سؤال وجه إليه عن سبب اطراحه لطرق الفقهاء وأهل التعليم (القاصدين لدرك الحق على تعليم الإمام)، منذ راهقت البلوغ (قبل العشرين إلى الآن)، وقد أناف السن على الخمسين)... أنفحص عن عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع لا أسادر باطنياً إلا وأحب أن اطلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا واجتهد في الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ولا متعبداً إلا

وأترصد ما يرجع حاصل عبادته، ولا زنديقاً إلا واتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته.

«وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور رأيي وديني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعنا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت عليّ العقائد الموروثة، على قرب عهد سن الصبا. إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود؛ وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث (الروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال): «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه» فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق عن الباطل اختلافات. فقلت في نفسي: أولاً، إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم،... ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به، ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني. ثم فتشت عن علمي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات... فأقبلت بجذ بلوغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وانظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟ فانتهي بي طوال التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً.

«فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعل لا ثقة إلا بالعقلية التي هي من الأوليات... فقالت المحسوسات: لم تأمن أن تكون ثققتك بالعقلية كثقتك بالمحسوسات؟ وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي. فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذ تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته.

فتوقفت النفس عن جواب ذلك قليلاً... فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ولا يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية. فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل. فأعزل هذا الداء، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال.

«حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف.

هذا هو لباب القصة كما يرونها الغزالي نفسه. ولا حاجة بنا بعد هذا إلى أن نبحث عن أسباب خارجية، سواء كانت سياسية أم غير سياسية، لتفسير هذا الانقلاب العظيم الذي طرأ على حياته. علي أن الدافع إلى اصطناع مثل هذه النظريات لم يقتصر على الباحثين المحدثين فقط بل لقد أقوى أجيالاً من العلماء والباحثين الأقدمين. وقد حفظ لنا السيد المرتضى، في شرحه الضخم لإحياء علوم الدين؛

التفسير التالي لهذا الانقلاب العجيب الذي عاناه الغزالي: «كان يوماً يعظ الناس فدخل عليه أخوه أحمد وأنشده:

أخذت بأعضادهم إذا ونوا	وخلفك الجهد إذ أسرعوا
وأصبحت تهدي ولا تهدي	وتسمع وعظاً ولا تسمع
فيا حجر الشحذ حتى متى	تسن الحديد ولا تقطع

فكان ذلك سبباً لتركه علائق الدنيا».

إن أهمية هذه القصة تقوم على كونها تعكس لنا غطسة الغزالي العقلية والأخلاقية قبل أن يطرأ عليه هذا التحول الروحي، ولكنها لا تجيب عن السؤال الذي حير الباحثين المحدثين منهم والأقدمين. ولكن هذا السؤال، قد أجاب عنه الغزالي نفسه، كما ظهر لنا مما تقدم. بحث الغزالي عن مبدأ روحي شامل في الحياة يوحد اتجاهات المسلمين الروحية والفكرية في المذهب العقلي بعد أن عجزت المذاهب القائمة على تقليد العقائد الموروثة عن إرضائه. ولكن المذهب العقلي لم يحل مشكلته فتاه، مدة شهرين، في بيداء الشكوك، ولكنه بلغ أخيراً، بما يشبه المعجزة، منبع الصوفية العذب المياه. بعد أن أطفأ عطشه النفسي بهذا الماء الزلال، انتعشت روحه المعذبة لقد تهتكت دونه الأستار، وجاس خلال الحجب، وبلغ ذلك المقام الذي رأى منه الحقيقة عياناً.

وعندئذ غادر بغداد وطاف، درويشاً متزهداً، في سوريا، وفي فلسطين، ومصر متنقلاً بين دمشق والقدس والقاهرة والإسكندرية، وأدى فريضة الحج، ثم عاد إلى دمشق فاستقر فيها، يعلم ويعظ، ويؤلف. وقد كتب الغزالي، في هذه الفترة التي تبلغ حوالي العشر سنوات، معظم مؤلفاته، بما فيها مصنفه الرئيسي: إحياء علوم الدين. وفي أواخر سنة ١١٠٦/٤٩٩ أقنع بالعودة إلى نيسابور، والتدريس في مدرستها النظامية. ولكن روحه التي ذات حلاوة الحرية والانطلاق لم تمكنه من البقاء هناك طويلاً. فلم يعد يشعر بالراحة في وسط هذه البيئة، ولم تعد روحه التي صفتها العزلة والتأمل، بقادرة على احتمال جوها الدنيوي الغليظ المضائق. وأغلب الظن أنه لولا إلحاح أسرته عليه لما عاد إلى نيسابور أبداً. على أنه اعتزل عمله، وعاد إلى مسقط رأسه طوس، ولما يمض عليه في نيسابور إلا أقل من عامين. وهناك عاش حياة عزلة وتأمل، حتى توفي في عام ١١١١/٥٠٥.

وضع الغزالي لنفسه، في حياته هذه الجديدة، بعض قواعد السلوك، وسجل هذه القواعد في رسالة صغيرة تدعى «القواعد العشر» وهي تقدم لنا أحسن خلاصة لتفكيره الأخلاقي.

قد يمكن أن تعبد طريق جهنم بالنوايا الحسنة الصادقة، ولكن طريق الجنة لا يمكن أن تعبد بدونها. وعلى هذا يؤكد الغزالي على أهمية النية، ويعتبرها أول قاعدة من قواعد السلوك. وهو، على جاري العادة، يستشهد بالقرآن والحديث، تقوية لحجته، ودعماً لموقفه. «وانما لكل امرء ما نوى». ويجب أن تكون النية صادقة مستمرة، ثابتة، غير متغيرة. وتكون النية صادقة إذا أنهت العمل الذي عزمتم على القيام به، وتركت ما سوى ذلك للرب، وتكون مستمرة إذا ظلت صادقة، مثابرة على ما عزمتم عليه، ولم تلوها عن غايتها أعراض هذه الدنيا الفانية.

أما القاعدة الثانية فهي وحدة الغرض أو الغاية، وقد عبر عنها الغزالي بعبادة الله وحده، وعلامة هذا التوحيد أن لا يرضى المرء بغير الحق بديلاً، وأن يرى كل ما سواه باطلاً «تعس عبد الدينار». وبناء على هذا يجب على من يريد أن يعبد الله أن يجتنب أعراض هذا العالم، ويترك الله جميع آماله وأمانيه. والغزالي يقدر ما في القاعدة من صعوبة في هذا العالم الذي يتعرض فيه المرء للحاجة، وحيث تتحكم في مقاييسه القيم الباطلة. ولما كان قد عان هو نفسه الشك في صلاح الله، وفي غاية الحياة ومعناها، وفي أسس اليقين؛ فهو يحذر الناس من الشك، الذي هو أخطر ما يبتلون به من المصائب. لقد أدى به الشك إلى شفا هاوية الجنون. وعلى هذا يقول للمؤمن على لسان النبي: «دع ما يريك إلى ما لا يريك». ويجب على المرء، زيادة على ما تقدم، أن يكون بالصورة في الدنيا، وبالمعنى في الآخرة، (أي أن تكون روحه متعلقة بالآخرة، وأن كان جسمه يحيا في الدنيا). «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل، وعد نفسك من أصحاب القبور». أما العلامة الظاهرة لهذه الحالة فهي القناعة. وعلامة قناعة المرء أن يكتفي بما يذهب عنه غائلة الحر والبرد، ويرد عنه عادية الجوع: «حسب ابن آدم لقيمات يقم بها صلبه» وعلى هذا يجب على من يملك رغيف شعير أن لا يطمع برغيف حنطة، ومن كان فقيراً معدماً أن لا يميل إلى ما عند الأغنياء من الذهب والفضة. أن علامة الغريب هي الحمل الخفيف، أثناء مقامه في ديار الغربة، وامتناعه عن أن يثقل نفسه بأعراض الدنيا. وعلامة عابر السبيل إسراع الإجابة، والرضى بما سيق إليه. وأما علامة الميت، أي من مات قلبه عن هذا العالم، فهي إيثاره شؤون الآخرة، ومهماته الدين، على شؤون حياته الفانية.

والقاعدة الثالثة هي أن يكون المرء موافقاً للحقيقة دائماً، وأن يخالف نفسه ويعارضها، وذلك بأن يهجر الراحة واللذات، ويترك الهوى، ويصبر على المشقات. ومتى اعتاد المرء مجاهدة النفس هذه، خرج عن الحجاب، ودخل في الانكشاف، حيث تسفر له الحقيقة عن وجهها، فيراها عياناً. وهنالك يعود نومه سهراً، وصحبته عزلة، وشعبه جوعاً، وعزته ذلة، وتكلمه صمتاً، وكثرته قلة.

إن وجود هذا العدد الكبير من الفرق الدينية المختلفة، والمذاهب الفلسفية المتضارب، في العالم الإسلامي، اربك فكر الغزالي وروّع فؤاده. فهو يرى: «أن اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب، على كثرة الفرق وتباين الطرق أن هو إلا «بحر عميق غرق فيه الاكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون». والأنكى من هذا كله: «كل فريق يزعم انه الناجي، وكل حزب بما لديهم فرحون». وبناء على هذا يحث الغزالي المسلمين على التمسك بالسنة، ويطلب منهم أن يكونوا في أعمالهم متبعين لا مبتدعين، حتى ينجوا من السير في طريق الهوى والضلال، ولا يغتروا بآرائهم، ولا يزهوا بها على العالمين زهواً. فإنه لا ينجح من يتبع الشريعة التي تسنها له نفسه، ولا يفلح من اتخذ نفسه له ولياً. وهذا ما يكون القاعدة الرابعة. قد يصعب علينا أن نفهم كيف أن مفكراً حراً كالغزالي، يبشر بمبدأ يدعو إلى إتباع التقاليد الموروثة، وتقليد العقائد المنقولة، دون رؤية أو تفكير، هذا المبدأ الذي رفضه الغزالي نفسه في حياته العملية. ولكن يجب أن نذكر أن اهتمام الغزالي كان موجهاً، بالدرجة الأولى، نحو عامة الناس، الذين لا يحترم آراءهم، وإدراكهم وتمييزهم ولا يثق بها. هذا من جهة، ومن جهة ثانية كان الغزالي يرى أن التقليد، على الرغم مما فيه من نواقص وعيوب، خير من ضلال الفوضى، وأخيراً فليس

من غير الطبيعي أن يجد إنسان يمتاز بروح عظيمة متشوقة للحق، في تقليد نصوص السنة واتباع أحكامها إتباعاً حرفياً، مأمناً من الحيرة والاضطراب الفكري سواء أكان هذا الإنسان ذو الروح المتفوقة الغزالي أو (الكاردينال) نيومان، أو حتى هايوود برون.

وفي القاعدة الخامسة يبسط الغزالي شرور الماطلة والتسويق، ويحذر الناس منها، ويدعوهم إلى أن يتحلوا بالعزم المصمم، والهمة العلية.

وفي القاعدة السادسة يذكر الناس بأن يعترفوا بعجزهم عن القيام بأي فعل إلا بقدره الله ومعونته، ولكن يحذرهم أن لا يتخذوا هذا ذريعة للكسل في أداء الطاعات، وحجة للتراخي بالقيام بالأعمال الصالحة، وسبباً لتترك الاجتهاد.

وفي القاعدة السابعة يدعو إلى مذهب في الخلاص الروحي يقوم على الإيمان. وهو يسمى هذا بقاعدة الخوف والرجاء. فعلى المرء أن لا يطمئن إلى عظم ما يقوم به من العمل الصالح، ولا إلى جلالة إحسان الله إلا عندما يشاهده عياناً، وعليه أن يتوكل على الله، ويأمل في إحسانه، ويحسن ظنه به. إن هذه الفكرة تبدو كأنها صدى خافت صادر عن مذهب بولس الرسول، وهي تذكرنا بهذه الكلمات: «لأنكم بالنعمة مخلصون بالإيمان وذلك ليس منكم. هو عطية الله. ليس من أعمال كيلا يفتخر أحد». (افسس ٢: ٨). وليس من المستبعد أن يكون الغزالي، الذي يدعي بأنه قد فحص كل المذاهب الدينية، والنظم الفلسفية، قد اطلع على كتابات بولس. على أن تأثر الغزالي ببولس، مهما كان نوع هذا التأثير، ودرجته، قد كان ولا شك تأثيراً غير واع. أو هل يمكن أن تكون هذه الفكرة شيئاً ملازماً لطبيعة تجربتيهما الدينيتين المتماثلتين؟

وفي القاعدة الثامنة يوصي المؤمنين بالعبادة والصلاة. ويؤكد لهم بأن من ينقطع عن الصلاة والأوراد، يحرم نفسه من موارد الله، التي هي منبع كل القوى الروحية. وتقود القاعدة الثامنة إلى التاسعة التي تقوم على المداومة على المراقبة. وهذه أولى الأحوال عند المتصوفة. فمن داوم على مراقبة قلبه الله، ونفى عن قلبه غير الله، وجد الله وقدرته. ثم يزيد تأمله ومراقبته حتى يصل على عين اليقين، وهناك يفنى في ذات الله، وذلك هو الإيمان الحقيقي (حقيقة اليقين) فيقول عند ذلك: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله سبحانه وتعالى، هو القيوم على كل شيء بقيوميته، وذلك الشيء هو القائم بأمره وبقدرته على حسب المشاهدة والمحاورة». والعلامة الظاهرة لهذه القاعدة أن يكون المرء متأدباً مع الخلق، متقيقاً لأصحابه، معاشراً لهم أحسن المعاشرة. قال النبي: «ادبني ربي فأحسن تأديبي».

وتختص القاعدة العاشرة بالعلم الذي يستطيع الإنسان بوساطته أن يرى الله. وعلى المرء أن يشتغل بهذا العلم بجد واجتهاد، ظاهراً وباطناً. وعلامة هذا العلم الظاهرة هي المداومة على الأعمال الصالحة، والمواظبة على طاعة الله، لأن من ظن أنه استغنى عن الطاعة، فقد أفلس من الدار الآخرة. فالله سبحانه، لا رب سواه، يقول: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبك الله»

على أن مؤلف الغزالي الرئيسي، الذي وطد مركزه في الإسلام، وقامت عليه شهرته كأعظم شخصية دينية بعد النبي محمد، هو إحياء علوم الدين.

والكتاب مقسم إلى أربعة أقسام. ولم يأت هذا التقسيم عفواً، ولا كان محض مصادفة واتفاق. إذ لما كان الغزالي يرغب في أن تحظى أفكاره بأعظم انتشار ممكن بين الناس، فقد احتذى في تأليف الأحياء، من حيث الشكل فقط، حذو الكتب الشعبية الرائجة في عصره، وكانت هذه الكتب تبحث في الشريعة، وكانت تقسم غالباً إلى أربعة أقسام، يتناول كل قسم منها جزءاً من الأجزاء التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية، وهي: القرآن، والسنة، والقياس، والإجماع. ولم يكن الغزالي أول كاتب إسلامي يبتكر هذه الطريقة. فهو نفسه يشير إلى تقويم الأبدان لابن جزلة (المتوفى عام ٤٩٣/١١٠) وهو، مثل تقويم الصحة لابن بطلان (المتوفى عام ٤٥٥/١٠٦٣) المتقدم عليه في الزمن، كتاب طبي ألف على غرار التقاويم الفلكية التي كانت رائجة في ذلك الحين رواجاً عظيماً، بقصد الوصول إلى سعة الانتشار، ونيل الحظوة عند عامة القراء. وقد دعا الغزالي كل جزء من أجزاء كتابه الأربعة ربعاً فالربع الأول يتناول العبادات، والربع الثاني المعاملات، ويبحث الربع الثالث في المهلكات، والرابع في المنجيات. يبحث الربع الأول في الأشكال الظاهرية من العبادة، أما الربع الأخير فيتناول بالبحث طبيعة الدين الباطنية.

في هذا الكتاب الضخم حفظ الغزالي خلاصة الفكر الإسلامي في العصر الوسيط وقد وصفه النووي، وهو أحد مشاهير علماء المسلمين في القرن الثالث عشر، أحسن وصف حيث قال: «لو ذهبت كتب الإسلام وبقي الأحياء لأغنى عما ذهب».

ويتحتم علينا، قبل أن نحصي الهبات الخالدة التي قدمها الغزالي للإسلام بصورة خاصة، ولل فكر الديني بصورة عامة، أن نعين مدى أصالته. يعترف الغزالي نفسه بفضل عدد من المتصوفة عليه، الذين عكف على دراسة مؤلفاتهم بعد خروجه من محنته الروحية مباشرة. ونذكر اثنين من بين المتصوفة الخمسة الذين ساهموا: أبا طالب المكي (المتوفى عام ٣٨٦/٩٩٦)، مؤلف قوت القلوب، والحاتر المحاسبي (المتوفى عام ٢٤٣/٨٥٧)، مؤلف عدد من الكتب في الزهد والتصوف. وتظهر صفحات الأحياء اعتماد الغزالي المباشر على قوت القلوب اعتماداً واسعاً بيناً. وقد اقتبس منه فصولاً بنسخها، وإن كان يوسعها دائماً، ويغنيها بالأمثلة، والشواهد، والشروح. على أن تجربة الغزالي الدينية كانت أكثر عمقاً، ولهذا كانت كتاباته أشد إقناعاً، وكانت عطايها أغزر وأعظم.

إن أول شيء قدمه الغزالي للإسلام هو أنه جعل مشكلة الثقافة جزءاً لا يتجزأ من نظام أخلاقي عميق. فقد رأى أن الفوائد المؤقتة التي حققها السلاجقة لن تدوم ما لم تصحبها يقظة أخلاقية وسلوكية مماثلة. ولقد صرح بأن هذه الفوائد مادية خالصة، ولهذا السبب يجب أن لا تدوم. أما العلاج الذي وصفه فهو التعليم، ولكن ليس التعليم المقتصر على تلقين الطلاب المعرفة التي يقصد إلى استخدامها في الغايات العملية، والذي كان يؤيده أعظم الشخصيات العلمية في ذلك العصر، بل التعليم الذي ينبه في الشخص الشعور الأخلاقي.

أما في عالم الدين فقد طعم الإسلام بالتصوف، الذي كان يعتبر حتى ذلك الوقت مغايراً للسنة، وأثبت أنه ينبع من صميم العقيدة السنية. وقد أنعش تصوفه هذا الشريعة بجعله الديانة الشخصية، والاختيار الفردي، جزءاً من الإسلام. وقد حفظ تمسكه بالسنة الايمان من الانفعالات الوجدانية الجامحة. ونفعت كتاباته المسلمين نفعاً عظيماً، إذا عادت بهم إلى الاتصال المباشر بالحقيقة، بعد أن

كانوا يضيعون أوقاتهم في تتبع العقائد الفقهية، وما فيها من تفرعات وتدقيقات مملة متكلفة. وقد جعلت كتاباته الفلسفة، التي كان يعتبرها محض تفكير، وعلم الكلام، في متناول العامة من الناس. وحرر الإسلام من شكلية الصناعة الكلامية، والتمسك بحرفية الكلام المضلل، وانعشه بما أفاض عليه من حرارة الروح الحية. وكانت هذه الحرارة المنعشة هي بالضبط ما يحتاجه الإسلام ويطلبه. لقد أصبح هذا الرجل، التقى المتواضع الذي كان الناس يعتبرونه مبتدعاً، مارقاً عن الدين، فلعنوه في بغداد، ودمشق، والقدس، والقاهرة، وشمال أفريقية، والأندلس، حجة الإسلام. لقد عاد بالإسلام إلى الحياة، وانعش الشريعة، ونفخ فيها روح الرقة والحرارة واللفظ.

ولكن تأثير الغزالي امتد إلى ما وراء تخوم الإسلام. فقد ترجم قسم من مؤلفاته إلى اللغة اللاتينية قبل انتصار القرن الثاني عشر الميلادي. وإطلع ريمون مارتين على تهافت الفلاسفة، الذي فند فيه الغزالي مذاهب فلاسفة المسلمين، ونقل قسماً كبيراً منه في كتابه «بوجيوفيدائي». وقد استخدم المسيحيون، منذ ذلك الحين، حجج الغزالي وبراهينه التي نقض بها نظرية قدم العالم (الخلق من عدم)، والقول بأن الله لا يعلم الجزئيات، وإنكار بعث الأجساد، في عدد من الرسائل والمؤلفات اللاهوتية. واستهوت اتجاهاته العقلية والدينية العلماء المسيحيين منذ أن أصبحت في متناول أيديهم.

ويوجد بين كتابات الغزالي، التي يعالج فيه مركز العقل بالنسبة للوحي، وبين كتابات لتوما الاكويني، كثير من أوجه الشبه، في الحجج والاستنتاجات. ولا يوجد إلا تعليل واحد لهذا التشابه طالما كان كل من «السوما» و«البوجيو فيدائي» قد ألف بناء على طلب ريمون البنافورتي، رئيس الطريقة الدومينيكية. ويوحى لنا وجود تشابه بين فصولهما بوجود علاقة بينهما. وإليك أهم القضايا التي يتفق عليها الغزالي وتوما الاكويني: قيمة العقل البشري في تعليل، أو إثبات، أو تبيان، حقيقة الالهيات، فكرتا الضرورة والحدوث اللتان تثبتان وجود الله، وهما، بتعبير آخر، فكرتا الحادث أو الممكن، والضروري أو واجب الوجود، وحدة الله التي يتضمنها كونه كاملاً، رؤية الله عياناً التي ينعم بها على من يصطفاهم من عباده، علم الله وبساطة جوهره، أسماء الله، المعجزات بما هي شواهد على صدق الأنبياء، وعقيدة بعث الموتى بالروح والجسد معاً.

أما المصدر الثاني، الذي تعرف بوساطته توما الاكويني على كتابات الغزالي، فهو ابن ميمون، الذي استمد نظرياته المشائية (الارسطوطالية) من كتاب الغزالي مقاصد الفلاسفة. ويشير توما الاكويني في كتابه⁽¹⁾ إلى لاهوتي مسلم اقتبس منه ابن ميمون. إن هذا اللاهوتي المسلم لم يكن غير الغزالي نفسه.

يكاد الغزالي لا يبلغ شأوَ توما الاكويني سعة علم، وعمق ثقافة، ولكن خدماته الشخصية لعلم اللاهوت أهم وأعظم من خدمات ذلك اللاهوتي المسيحي. على أنهما يشتركان في أمور كثيرة: فنواياهما ومقاصدهما، وميولهما الوجدانية، واهتماماتهما الفكرية واحدة في جوهرها. وقد جهد كلاهما في عرض قضية الخصوم (أوضح عرض) قبل إصدار الحكم عليها، وقد اجتهد كل منهما في عرض قضايا إيمانه

(1) Contra Gentiles, III 97.

عرضاً معقولاً، ووجد كل منهما السعادة في الإدراك الصوفي لله، هذا الإدراك الذي تبدو تجاهه، كما يعترف كلاهما، مجاهداتهما المضنية المريعة في سبيل التوصل إليه كلا شيء.

أما في الشرق فيبدو أن ابن العبري قد وقع تحت تأثير الغزالي المباشر. ويظهر هذه التأثير بوضوح في مصنف ابن العبري: رسالة الحمامة، وكتاب الأخلاق. إن العلاقة التي كانت قائمة بين الغزالي وأبي طالب المكي تشبه، في الحقيقة، علاقة ابن العبري بالغزالي كل الشبه. فتجارب هذا الحبر اليعقوبي الجليل الدينية تماثل تجارب الغزالي الدينية. وقد عانى ابن العبري، مثل الغزالي، أزمة دينية جعلته لا يبدو أمام نفسه رئيساً لكنيسة دينية عريقة الأمجاد، بل فقيراً متواضعاً يستجدي الأنوار الدينية وروحاً لم تصل، خلال طريقها للاتحاد بذات الله، إلا إلى مقام تهيمن عليه الظلال القلقة، وما يزال فيه النور قليلاً معتماً.

أما تأثير الغزالي على اليهودية في العصر الوسيط فأعظم من تأثيره على الفلسفة اللاهوتية المسيحية. وقد تسرب تأثير الغزالي إلى اليهودية بوساطة تعاليمه الأخلاقية. فقد قارب المثل الأخلاقية العليا لليهودية إلى حد ظن البعض أنه يستهدفها فعلاً. وعلى هذا فقد درس الكتاب اليهود مؤلفاته بشوق وحماسة، وانتفعوا بها، ونقل عنه بعضهم بصورة واسعة. وترجم كتاب الغزالي ميزان العمل إلى اللغة العبرية، وألبسه المترجم حلة يهودية بأن استبدل الشواهد من القرآن والحديث باقتباسات من التلمود والعهد القديم.

أن حياة الغزالي ومصنفاته تلهم المسلمين والمسيحيين واليهود جميعاً، وتقدم لهم درساً في الديانة الشخصية. وأن كلماته الأخيرة، التي نطق بها قبل أن يغمر الموت عينيه، هي خير ما ينير لنا جوانب شخصيته العجيبة. فبعد أن توضع وصلى، طلب من أخيه أن يناوله الكفن. فأخذه، وقبله، ووضع على عينيه، وقال:

«سمعاً وطاعة للدخول على الملك».

ألقى الصحيفة كي يخفف رحله والزاد، حتى نعله ألقاه

نبيه أمين فارس

الجامعة الأميركية في بيروت

المصدر: مجلة الأبحاث السنة الرابعة. الجزء الثالث. أيلول ١٩٥١

موقف الإسلام وفقهائه من أهل التفكير الفلسفي

توفيق الطويل

تمهيد: موقف فلاسفة الإسلام من الدين - موقف رجال الدين من العلوم الفلسفية - عداء الغزالي للفلسفة وأثره - موقف ابن رشد من الدين والفلسفة - محنة ابن رشد - منشور الخليفة بتحريم الاشتغال بالفلسفة - فتوى ابن الصلاح بتحريم الاشتغال بالفلسفة والمنطق - أثر فتوى ابن الصلاح فيمن تلاه - عداء ابن تيمية وابن قيم الجوزية للفلسفة - قيام الفلسفة في الإسلام رغم حملات خصومها المتزمتين - موقف رجال الدين من صوفية الإسلام: كيف خرج التصوف على أبسط قواعد الدين - ضيق أهل السنة بالتصوف الجامح - مصرع الحلاج - محنة أهل السنة (الإمام أحمد بن حنبل ورفاقه) - مقتل السهروردي - موقف القرآن من حرية النظر العقلي - تفسير الاضطهاد في الإسلام - الاضطهاد في المسيحية والإسلام.

تمهيد:

عرف العالم الإسلامي من رجال الدين أحراراً يسايرون التطور ويسابقون الزمن، وينتصرون للعقل ويحاربون الجمود والجهل والتعصب؛ وعرف إلى جانب هؤلاء متزمتين يجمدون والدنيا من حولهم حركة دائمة ونشاط متصل، فيطمعون في أن يوقفوا الركب ويعرقلوا حركته، لأنهم لا يطيقون في الرأي جدة ولا خلافاً، ولا يهتمون من أحد أن يخرج على مألوف، أو يصيب عند الناس شهرة أو عند الحكام عطفاً ورعاية، فإن وقع شيء من هذا فهم المناعون للخير المشاؤون بالسوء! فلنعرض لبيان موقفهم من العلوم الفلسفية الغربية عنهم، والتصوف الجامح المتمرد وبيان رأيهم في أهلها إن بدا في تفكيرهم جدة أو خلاف لما عرف، فإذا فرغنا من عرض المحن التي نزلت بهؤلاء، عقبنا ببيان موقف القرآن الكريم من حرية النظر العقلي، ورأيه في هؤلاء المتزمتين وخصومهم من المفكرين على السواء.

موقف فلاسفة الإسلام من الدين:

ذهب جمهرة فلاسفة الإسلام إلى القول بأن غاية الدين تتشابه مع غاية الفلسفة، من حيث أن كليهما يرمي إلى تحقيق السعادة عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير، ويقولون أن موضوعات الدين والفلسفة واحدة، لأن كليهما يعطي المبادئ القصوى للموجودات، ويفيض عن واجب الوجود على عقول

البشر بوساطة العقل الفعال، لأن المعارف كلها - ما كان منها بوحى أو عن غير وحي - تصدر عن واجب الوجود بوساطة العقل الفعال. وقد حاول فلاسفة الاسلام التوفيق بين الدين والفلسفة «في أسلوب ليس فيه - في الغالب - عنف - ولا نزوع إلى كبرياء، وأن كان بعضهم تنم أساليبه عن العنف أو مهاجمة الدينيين فيما يقول أستاذنا المرحوم مصطفى عبد الرزاق، وكانت هذه المحاولة منطال الابتكار أو معقد الطرافة في الفلسفة الاسلامية فيما يقول ليون جوتييه، وإن أفضت في رأي غيره إلى انقلاب هؤلاء الفلاسفة مبشرين بالدين ودعاة له.

موقف رجال الدين من الفلسفة الاسلامية:

هذا موقف الفلاسفة إجمالاً، أما علماء الدين فقد نزعوا غير ذلك المنزع، فهم «في أكثر الأمر خصوم للفلسفة في غير هوادة ولا رفق» وإن لم نجد عند بعضهم ممن تأثروا بالفلسفة تلك الجفوة التي نجدها في أساليب المتأخرين من أمثال ابن الصلاح - كما سنعرف بعد قليل.

وقد كان مفكرو الإسلام - فيما يقول جول تسيهر - يطلقون على دائرة المعارف اليونان من رياضيات وطبيعات والهيئات اسم «علوم الأوائل أو علوم القدماء أو العلوم القديمة» وهي تقابل عندهم علوم العرب والعلوم الشرعية بوجه خاص، وقد كانت علوم الأوائل مثال الشكوك والريب عند المتطرفين من أهل السنة، حتى حين كانت موضع عناية في البيئات الدينية الإسلامية منذ القرن الثاني للهجرة، ومن هنا كان من السهل اتهام الرجل بالزندقة متى نحا في كتبه نحواً فلسفياً، كما حدث مع علي بن عبيدة الريحاني وأبي زيد البلخي وغيرهما. وقد بالغ هؤلاء المتطرفون في هذا النزوع حتى كانوا ينفرون من كل علم ينسب إلى الفلسفة أو يتصل بها! وليس أدل على هذا التطرف من أن يشكو الغزالي في منقذه، وهو أكبر خصوم الفلسفة وأصلبهم قناة، ويقول أصحاب هذا الاتجاه أن النبي حين سأل ربه أن يعيده «من علم لا ينفع»، إنما قصد علوم الأوائل! بل يرى ابن تيمية الحنبلي في الجزء الأول من مجموعة رسائله الكبرى أن العلم ما كان موروثاً عن نبي، وكل ما سواه فهو علم لا ينفع، أو ليس بعلم وإن سمي به...! ويصف جمهرة المتكلمين من السنيين علوم الأوائل بأنها «حكمة مشوبة» لأنها تؤدي إلى التعطيل «أي تجريد ذات الله من كل حسنة إيجابية»، وبدا الاشتغال بها مسائراً للاستخفاف بالدين، وكل من عنى بهذه العلوم دل بعنايته على أنه مغموز في عقيدته متهم في دينه، وليس ينجيه من هذا الاتهام أن يكون ثقة في العلوم الشرعية مزاولاً للتعاليم الدينية، بل إن مجرد الاتصال بهذه العلوم، كفيل بأن يجنح بصاحبه عن طريق الدين القويم، وهذا هو السبب الذي جر المأمون إلى القول بخلق القرآن - فيما يرى تاج الدين السبكي.

ومن أجل هذا كان أهل السنة ينصحون طلاب العلم بتجنب الاتصال بالمشتغلين بعلوم الأوائل، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، وكان هؤلاء بدورهم يخفون اشتغالهم بالدراسات الفلسفية متى كانوا حريصين على سمعتهم أن يمسها سوء ومن هؤلاء ابن الطيب + ٤٣٦ الذي روى عنه القفطي أنه كان يتقي أهل زمانه في التظاهر بعلم الأوائل فيخرج ما عنده في صورة متكلمي الملة الإسلامية...! فإذا قيل أن أحد الفلاسفة قد ثاب إلى رشده وعدل ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها، أثار هذا الغبطة والرضا في نفوس الناس، وقد قيل هذا عن ابن نجاء الأربلي ٦٦٠ وهو فيلسوف رافضي يختلف الكثيرون إلى داره

بدمشق ليأخذوا عنه، «قيل عنه في لهجة يمازجها سرور المنتصر الطافر» إن آخر كلمة صدرت عنه وهو على فراش موته: «صدق الله العظيم وكذب ابن سينا..!»

وكان طبيعياً أن تشيع الدعوة إلى تجنب الاطلاع على الكتب الفلسفية، وقد سوى الجاحظ في بخلائه بين الكتاب المتهم والشراب المكروه - عند حديثه على الأشياء التي تخفى عن عيون الناس بعناية..! وطولب المحترفون من نساخي الكتب في بغداد (عام ٢٧٧ هـ) بأن يقسموا صادقين ألا ينسخوا كتاباً في الفلسفة! - فيما يروي ابن الأثير.

والمعروف أن الزندقة قد فشت في العصر العباسي لأسباب منها أن الزندقة بمعنى الشك أو الإلحاد «تقترن عادة بالبحث العلمي وهو في العصر العباسي أبين وأظهر»، إذ انتشرت فيه «مذاهب الكلام والجدال الديني حول المسائل الأساسية في الأديان، والبحث الفلسفي على النحو الذي يبحثه أرسطو وأفلاطون وغيرهما في المادة والصورة والجزء الذي لا يتجزأ والجوهر والعرض وما إلى ذلك» وانساق الخلفاء إلى مطاردة الزنادقة استجابة لنزعاتهم الدينية أو مجاراة للرأي العام، وكان المهدي «أول من أمر الجدليين من أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب في الرد على الملحدين، وإقامة البراهين على المعاندين وإزالة شبه الملحدين مع إنشائه إدارة للبحث عن الزنادقة ومحاكمتهم؛ وقد نصح ابنه الهادي في مطاردة أصحاب ماني واستجاب ابنه لنصحه، وكذلك فعل هارون الرشيد والمأمون والمعتصم، فقتل الكثيرون أو صلبوا وأحرقوا بالنار، وكان من هؤلاء الزنادقة من كان يدعو إلى الشعوبية والمذاهب الدينية ويعلم شكه في الأديان ويقول بسلطان العقل إلى أقصى حدوده، فهم لا يريدون أن يؤمنوا إلا بما يرون بأعينهم ويحكمون العقل حتى فيما ليس للعقل فيه مجال، فنبذوا الأديان جملة ودعوا إلى الإلحاد»^(١).

وكان من اليسير أن تحرق كتب الأوائل متى عثر عليها عند المشتغلين بها، وقد حدث هذا مع حفيد عبد القادر الجيلاني الصوفي المعروف، هو ركن الدين (محمد بن عبد السلام ٦١١ هـ) ولما وجهوا الاتهام إليه، زعم اتقاء لشهرهم أنه نسخ هذه الكتب توطئة لتفنيدها والرد عليها، ولكن دفاعه لم يجد فتية، فأوقدوا أمام مسجد مجاور لمسجد الخليفة ناراً عظيمة، واعتلى السطح العلماء والقضاة وجمهور غفير من الناس، ثم ألقيت الكتب من فوق سطح المسجد في النار، ونهض أحدهم بتعريف الحاضرين بهذه الكتب كتاباً كتاباً، وهو يقول - وعبد السلام حاضر معهم - : العنوا من كتب هذه الكتب ومن آمن بما فيها، والعامّة يهتفون باللعنة التي تجاوزت عبد السلام إلى الشيخ عبد القادر نفسه، ونهض الشعراء بهجو الملحد والسخرية من أمثاله. أما عبد السلام فقد أدين بالفسق، وجرّد من طيلسان العلماء، وزج به في السجن، وانتزعت منه مدرسة عبد القادر... ومثل هذا كان كثيراً ما يقع، وسنعرف بعد قليل محنة ابن رشد وإحراق كتبه وصدور منشور بتحريم الاشتغال بالفلسفة.

وقد كانت إلهيات أرسطو - أولاً وبالذات - محط السخط عند أهل السنة، إذ اعتبروا مقدماتها ونتائجها متعارضة كل التعارض مع مقتضيات عقائد الإسلام، وتجاوز سخطهم ذلك إلى العلوم الرياضية لأنها تمهد للدراسات الفلسفية؛ لانت نظرهم إلى الحساب «لأن الاشتغال به من مستلزمات علم

^(١) المرحوم الأستاذ أحمد أمين في ضحى الإسلام ج ١ في الفصل السادس من الباب الأول عن حياة الزندقة وحياة الإمامان.

الفرائض» فوق أنه يعين الخبراء في أحوال التورث. أما الهندسة فقد كانت مثلاً للشك عند أهل السنة، وكانت الأشكال الهندسية تثير قلقهم، وتدين صاحبها بالزندقة، وقد وقع هذا زمن أبي نواس وتجاوزه إلى العصور المتأخرة، وقد تحدث أبو الحسين بن فارس في كتابه «الصاحبي في فقه اللغة وسند العرب في كلامها» عن خطر الهندسة على الدين مع قلة نفعها. وانتهى إلى أن الخوض في الرياضيات يؤدي إلى الانخلاع عن الدين^(١).

ولما كان الاشتغال بعلوم الأوائل قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية المحدثه، فقد دخل في جملة هذه العلوم مزاوله السحر والطلسمات والنانجيات إلى جانب علم التنجيم، ومن هنا كان محط السخط عند أهل السنة، فاتفق المعتزلة والأشاعرة على إنكار علم النجوم، بل تجاوز الإنكار ذلك إلى علم الهيئة (الفلك) رغم منفعته في تحديد مواعيد الصلاة والقبلة وسمتها، وحسبنا في الدلالة على هذا الاتجاه أن يكون مفسر متكلم معروف كالنفس الرازي، ضعيف الثقة في هذا العلم - رغم اعترافه بعلم النجامة، فيصرح في الجزء السادس من مفاتيح غيبه بأنه «لا سبيل إلى معرفة السموات إلا بالخبر». وكان يبرر شك السنيين في هذا العلم تأييده للقول بأن الشمس تطلع في بعض البلاد في منتصف الليل، وأنها تشرق من المغرب مع أن الحديث يقول أن هذا من علامات الساعة... إلخ.

وإذا كان أهل السنة قد حذروا من خطر العلوم اليونانية على الدين، فقد حاربوا المنطق اليوناني في غير رفق ولا هودة، لأن طرق البرهان الأرسطائية كانت خطراً على صحة العقائد الإيمانية، ومن هنا ذهب غير المثقفين إلى القول بأن «من تمنطق تزندق»!!

ومن معسكرات المتكلمين - معتزلة كانوا أو أشاعرة - صدرت كتب كثيرة تهاجم الفلسفة والمنطق بوجه خاص - منها كتاب «الرد على أهل المنطق» للنوبختي وغيره، وقد اتهم إخوان الصفا - في الجزء الرابع من رسائلهم - المعتزلة - وفي اتهامهم بعض الغلو - بأنهم يعتبرون المنطق والطبيعيات كفراً وزندقة، وإن كان هذا كله لا ينفي القول بأن بعض أئمة رجال الدين قد حسن ظنهم بالاشتغال بالمنطق، وأنهم قد انتفعوا به في خدمة الكلام والدراسات الدينية.

فإذا نزلنا بالمغرب الإسلامي، لاحظنا أثر هذا التعصب بعد موت الخليفة الحكم عام ٣٦٦ هـ فالمنصور بن أبي عامر يأمر إحراق الكتب المؤلفة في العلوم القديمة ولا سيما ما كان منها في المنطق والنجوم، وقد أيد حكمه في هذا الصدد رجال الدين، وقد فصل صاعد في «طبقات الأمم» في وصف إحراق هذه الكتب. وليس ينفي هذا أن يؤيد المنطق - بعد هذا التعصب - ابن حزم، وهو ظاهري من أشد المتحمسين لنصرة السنة بمعناها الضيق، ويذود عن رأيه في ملله ونحله وفي غيره مما كتب. وقد كان المنطق مثار الضيق عند بعض رجال الدين في عصر الازدهار الذي كان أيام دولة الموحدين، فالمتزمتون من فقهاء المالكية يهاجمون الفلسفة في عنف وغضب ملحوظ، وفي القرن الثاني عشر يهجو ابن جبير الفلسفة بقوله:

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شؤم على العصر
لا تقتدي في الدين إلا بما سن ابن سينا وأبو النصر

(١) ولكن الغزالي الصوفي - وهو من كبار الأشاعرة - كان على غير هذا الرأي - انظر رأيه في المنقذ من الضلال.

ولعل الغزالي قد قصد إلى إخفاء اسم المنطق من عناوين كتبه اتقاء لضيق أهل السنة والجماعة، ومن هنا جعل كتبه «معيار العلم»، و«محك النظر» و«القسطاس» وقد عرض له في مقدمة «المستصفى». ومقدمة «المقاصد». وقد أبان - كما فعل ابن حزم - عن منقعة هذا العلم للمباحث الدينية، وإن لم يمنعه هذا من إبداء سآمته وضجره من هذا العلم في «محك النظر»، وتحذيره في «المنقذ» من التسرع في الوقوع في الكفر استناداً إلى زندقة أهل المنطق فيما يقول جولد تسهير.

وفي العصر الذي تلا الغزالي وصلت معارضة المنطق أوج شدتها، فلنقف هنا وقفة قصيرة نكشف خلالها عن موقف الغزالي من الفلسفة إجمالاً، عسى أن يلقي هذا ضوءاً على تزمّت العصور التي تلتها.

عداء الغزالي للفلسفة وأثره:

يعرض الغزالي «في المنقذ من الضلال» إلى بيان موقفه من الفلسفة ويقول أن من لا يقف على منتهى علم لا يقف على فساد، وأنه لم ير «أحداً من علماء الإسلام صرف همته وعنايته إلى ذلك (الرد على الفلاسفة) وليس في كتب التكلمين الذي اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة ظاهرة التناقض والفساد» وعلم الغزالي أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه، رمي في عمية، ومن أجل هذا جد في تحصيل الفلسفة من كتبها دون استعانة بمعلم، حتى انتهى بعد ثلاث سنوات إلى الكشف عما فيها من خداع وتلبيس وتحقيق وتخيل، ورأى أن الفلاسفة «على كثرة أصنافهم تلزمهم سمة الكفر والإلحاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين، وبين الأواخر منهم والأوائل، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه».

وتمشياً مع منهجه السالف في دحض ما يبدو في الفلسفة منافياً للدين، وضع كتابه «مقاصد الفلاسفة» للإبانة عن مذاهبهم وكأنه واحد منهم؛ ثم اضطلع في «تهافت الفلاسفة» بتنفيذ مزاعمهم وإبطال دعاويهم وإثبات ضعف عقيدتهم في مذاهبهم التي قرروها متأثرين بفلاسفة اليونان؛ وقد قصد من وراء هذا كله أن يبين عن عدم وفاق الفلسفة مع الدين، وأن يصرف الناس عن أهلها ويزجر من يخوض في علومها، إذ قل «من يخوض فيها إلا وينخلع من الدين» فإذا انتهى من هذا قرر أن التصوف يلي الوحي طريقاً إلى اكتشاف الحقيقة؛ وأنه يفوق العقل الذي يتشبث به الفلاسفة مع قصوره عن إدراكها، وسنعرض لبيان رأيه في هذا الصدد بعد قليل.

وقد قسم الفلاسفة في المنقذ إلى ثلاثة صنف: دهيون وهم الزنادقة لأنهم جحدوا الصانع المديبر العالم القادر وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه ولم يزل الحيوان من نطفة؛ والنطفة من حيوان كذلك... ثم طبيعويون وهم الذين سلموا بوجود قادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها ولكنهم أنكروا معاد النفس وجحدوا الآخرة والحساب فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب، وهؤلاء أيضاً زنادقة. ثم إلهيون: وهم المتأخرون منهم كسقراط وأفلاطون وأرسطو، وقد هاجموا الدهرية والطبيعيين ولكنهم استبقوا من رذائل كفرهم بقايا فوجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من متفلسفة الإسلاميين كابن سينا والقارابي وأمثالهما. ويرى أن مجموع ما صح من فلسفة أرسطو بحسب ما نقله هذان الفيلسوفان ينحصر في ثلاثة أقسام: قسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً.

وقد قسم الغزالي علومهم إلى رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية، ومجمل رأيه في الأولى والثانية أنها لا تتعلق بالدين نفيًا ولا إثباتًا... ويمضي في حديثه حتى يصل إلى الإلهيات، وهي بيت القصيد، لأن فيها «أكثر أغاليظهم»، «ومجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلًا يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشر، وقد صنف تهافته لإبطال هذه المسائل العشرين. فأما المسائل الثلاث التي خالف فيها الفلاسفة كافة الإسلاميين فكفروا من أجلها فهي:

١- إنكار بعث الأجساد فهي في رأيهم لا تحشر، والمثاب والمعاقب هي للأرواح المجردة، والعقوبات روحانية لا جسمانية.

٢- قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات، وهو كفر صريح، إذ «لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء».

٣- قولهم بقدوم العالم وأزليته.

وليس بين المسلمين من ذهب إلى شيء من هذه المسائل - وأما ما وراء ذلك من نفي الصفات وقولهم إنه عالم بالذات وما يجري مجراه، فمذهبهم فيه قريب من مذهب المعتزلة، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك، ومن رأى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام، كفروهم من أجل هذه المسائل السبع عشرة.

وقد ندد الغزالي في تهافته بالفلاسفة، ورامهم بالغباوة والحمق والزيف وسوء الظن بالله، والغرور والادعاء والاعتداد بالعقل ونحوه، ولكن تكفيرهم كان أقسى ما في حملته التي أماتت الفلسفة في الشرق الإسلامي - فيما لاحظ المستشرق مونك - وضععت التفكير الفلسفي في العالم الإسلامي وسخرت الدراسات الفلسفية لخدمة الدين باقتباسات من أرسطو وابن سينا وغيرهما، وانصرف المفكرون في المغرب الإسلامي عن الطبيعة وما بعد الطبيعة، واتجهوا إلى العلوم العملية من أخلاق وسياسة - فيما لاحظ المستشرق دي بوير. وإن كنا نرى أن السبب الأول في تدهور الفكر في العالم الإسلامي هو خضوع هذا العالم لجبروت الأتراك السلاجقة وجهالتهم.

وليس بدعاً منه هذا الهجوم، فإن علماء الكلام - فيما يقول البارون كارادي فو في كتابه عن الغزالي، قد زاولوا محاربة الفلاسفة منذ ظهرت مدارس الفلسفة، لأن مذهبهم - بالغاً ما بلغ إخلاصهم في إيمانهم - خطر يهدد الدين في رأي حماته، لأنهم يعتزون بالعقل أكثر مما ينبغي.

ولكن من الإنصاف لهذا الرجل أن نقول أنه مع عدائه للعقل ومحاولته دحض الفلسفة، لم يحرم الفلسفة جملة من غير تفصيل، لأن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام: قسم يرجع النزاع فيه إلى اللفظ، وقسم لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين، والقسم الثالث ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والأبدان، ثم يعقب قائلاً في تهافته «فهذا الغش ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عده». ثم هو - على ما أشرنا من قبل - يشكو في «معيار العلم» وفي «المنقذ» من نفرة رجال الدين من الحساب والمنطق لمجرد أنهما من علوم الفلاسفة الملحدين، وهو يقرر أن الرياضيات مفيدة في ذاتها، وأنها في أصلها لا تتعلق بالدين نفيًا أو إثباتًا، وأن عاد فحذر مما ينجم عنها من آفات ينص عليها في المنقذ وفتاحة العلوم معاً.

ولم يكن الغزالي أول من اضطلع بالتصدي لهاجمة الفلاسفة وتبيين باطلهم، فقد سبقه إلى ذلك ابن حزم في فصله، والجويني في برهانه في أصول الدين وإرشاده في قواعد الاعتقاد، وغير هذين من أسلافه، ولكن الغزالي كان في مجال الهجوم على الفلاسفة وتنفيذ مزاعمهم، أقواهم حملة وأغزهم مادة وأصلبهم قناة وأطولهم باعاً، فطبع هذه الحملة بطابعه القوي الغلاب، وبهذا مكن لها وهياً أذهان الناس لقبولها، ومهد الطريق للتكيد بالفلسفة على يد ابن الصلاح وأمثاله. وإذا كان بين من تقدموا الغزالي من حارب في غير رفق ولا هودة، فقد كان هذا الصنف ممن لم يتذوقوا طعم الفلسفة، ومن هنا بدا الخلط في كلامهم، ومن أمثلة هذا قول الخوارزمي + ٣٨٣ هـ (٩٩٣م) في «الباب الثالث في الرد على الفلاسفة» من كتابه «مفيد العلوم ومبيد الهموم»: «وهم قوم من اليونانيين تحذلقوا في المقالات حتى وقعوا في وادي الحيرة والخباط - وهو كالجنون وليس به - وتحيروا في الإلهيات، وبنوا مقالاتهم على التشهي المحض والدعاوى الصرف ويزعمون أنهم أكيس خلق الله، وسياق مذهبهم يدل على أنهم أجهل خلق الله وأحمق الناس، وأساس الإلحاد والزندقة مبني على مذهبهم، والكفر كله شعبة من شعبهم...» ويمضي بعد هذا إلى ذكر شيء من مذاهب سقراط وأفلاطون وأرسطو عن جهل بهذه المذاهب.

موقف ابن رشد من الدين والفلسفة:

قضت حملة الغزالي على الفلاسفة في الشرق الإسلامي بل امتد لهيبها إلى الغرب الإسلامي وأتى على التفكير الفلسفي عند أهله؛ ولما مات الحكم الذي بعث الحركة العلمية وأجزل لأهلها العطاء، خلفه ابنه هشام الذي اغتصب ملكه الحاجب المنصور، وناهض العلم واضطهد العلماء والفلاسفة، وحاصر قرطبة وأسقط قصر الخلفاء، وأمر بإحراق ما فيه من كتب الفلسفة والمنطق والفلك، فأحرقت في ساحات قرطبة أو طرحت في آبارها، وبيع سائر الكتب في الأسواق بأبخس الأثمان؛ وقد فعل هذا كله رغبة منه في استمالة رجال الدين وترضي الشعب بعد اغتصابه الملك من هشام، وليكون بهذا بطل الدفاع عن شريعة الناس ودينهم. ثم خلفها خليفة عبد المؤمن الذي اجتمع في بلاطه أعظم فلاسفة العصر، وفي طليعتهم ابن رشد، فشجعه الخليفة على شرح كتب أرسطو، فاستجاب له وكان الشارح الأعظم..

وكان على ابن رشد أن ينتصف للفلسفة من هجمات الغزالي، فوضع كتابه «تهافت التهافت» ليدحض به حملة الغزالي، وليثبت إمكان التوفيق بين الدين والفلسفة، فمهد إلى هذا «بالاستدلال بالقرآن على وجوب النظر العقلي» ومتى صح هذا وجب الانتفاع بتراث اليونان، ومحاولة التوفيق بين حرفية النص وتراث العقل القديم، بتأويل ظاهر النصوص وجعلها متمشية مع منطق العقل السليم، وقد وقف على هذه الغاية كتابية: «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة» ومرد الأمر في هذا إلى أن للآيات ظاهراً وباطناً، ولا ينبغي أن نقف عند الظاهر حتى لا تتكشف العلاقة بين الدين والعقل عن تناقض وتنافر، وإن كان من الخير للعامة أن يقفوا عند ظاهر النص، لأن التأويل يضرهم ولا يجدي معهم فتيلاً.

وقد حاول ابن رشد أن يوفق بين الوحي والعقل، فصرح بأن للعقل ميدياً يحسن التفكير فيه، فإن تجاوزوه ضل سبيلاً، ومن هنا مست الحاجة إلى الوحي الذي جاء متمماً للعقل، فمن ذلك معرفة الله تعالى

والسعادة والشقاء في الدنيا والآخرة وأسبابها ووسائلها... واتصال الإنسان بالعقل الفعال يسلم إلى هذه السعادة، ويلهم العقل الحقائق، وقد فصل ابن رشد في بيان طرق الاتصال وكيفية، فليرجع إلى كتاباته من شاء مزيداً.

وحاول ابن رشد أن يرد على الغزالي معنياً بالمسائل الثلاث التي كفر الفلاسفة من أجلها، وهي إنكار بعث الأجساد، وقدم العالم، وقصر علم الله على الكليات، ولكن التوفيق قد أخطأه في ذلك، وإن كانت المحاولة ذاتها كفيلة بتقدير صاحبها، وإثابته على ما قدم من جهود طيبة^(١).

محنة ابن رشد:

وقد خلف يعقوب الملقب بالمنصور أباه يوسف أباً يعقوب ٥٨٠ هـ، ورغم ما صادفه ابن رشد في رحاب هذا الخليفة من عطف وتقدير، فقد ثارت الريب والظنون بعقيدته، ومهد هذا لمحنته بعد، وذلك أن المنصور قد أضمر له الشر، فجمع كبار الفقهاء في قرطبة وعرض عليهم كتب ابن رشد، توطئة لتعليقها أو تحريمها، ويقول الأنصار في وصف هذا المجلس:

«لما قرئت (فلسفة ابن رشد) بالمجلس، وتدولت أغراضها ومعانيها، وقواعد مبادئها، خرجت بما دلت عليه أسوأ مخرج، وربما ذيلها مكر الطالبين، فلم يمكن عند اجتماع الملأ، إلا المدافعة عن شريعة الإسلام، ثم أثر الخليفة فضيلة الإبقاء، وأغمد السيف التماس جميل العزاء، وأمر طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين، وتعريف الملأ بأنه (ابن رشد) مرق من الدين، وأنه استوجب لعنة الضالين. وأضيف إليه القاضي أبو عبد الله ابن إبراهيم الأصولي في هذا الازدحام، ولف معه في فريق هذا الملأ... ثم أمر أبو الوليد (ابن رشد) بسكنى أليسانة (يقرب قرطبة وسكانها من اليهود) لقول من قال أنه ينسب في بني إسرائيل وأنه لا يعرف له نسبة في قبائل الأندلس، وتفرق تلاميذه أيدي سباً».

وفي المجلس السالف الذكر، مثل القاضي أبو عبد الله ابن مروان المدعي العام، إذ نهض برفع الدعوى على ابن رشد، ثم نهض بتعريف الناس بالاتهام الخطيب أبو علي بن حجاج، ولم يدافع ابن رشد عن نفسه، ولم ينهض لهذا الدفاع أحد من أصدقائه؛ وبعد هذا صدر الحكم بنفيه على ما عرفنا، ثم نشر الخليفة في الأندلس والمغرب منشوراً كتبه كاتبه أبو عبد الله ابن عياش لتحريم الفلسفة وإعدام كتبها واضطهاد رجالها، وتحذير الناس من شرها كأنما كان قيام الفلسفة واشتغال المفكرين بها، ونهوض العقل بأداء وظيفته الطبيعية في النظر العقلي، مرهوناً بقرار يدعو إليه خصومها، ويصدره من يستجيب إليهم من الحكام...!! وهذا هو نص المنشور:

منشور بتحريم الاشتغال بالفلسفة:

«قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأهام، وأقر لهم عوامهم بتفوق عليهم في الأفهام، حيث لا داعي يدعو إلى الحي القيوم، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والعلوم، فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق، مسودة المعاني والأوراق، بعدها من الشريعة بعد المشرقين، وتباينها تباين الثقلين، يوهمون أن العقل ميزانها، والحق برهانها، وهم يتشيعون في القضية الواحدة فرقاً ويسيروا

(١) انظر تعليقنا المنشور في هامش ص ٣١٠ و ٣١٣ في ترجمتنا للفلسفة والإنهيات في كتاب تراث الإسلام.

فيها شواكل وطرقاً، ذلك بأن الله خلقهم للنار، ويعمل أهل النار يعملون، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة، ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم، ألا ساء ما يزرون.

«ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين أنس يخادعون الله والذين آمنوا، وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون، يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً، ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون، فكانوا عليها أضمر من أهل الكتاب، وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب، لأن الكتابي يجتهد في ضلال، ويجد في كلال، وهؤلاء جهدهم التعطيل، وقصارهم التمويه والتخييل، دبت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمان، إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال، كان الدهر قد أملى لهم على شدة حروبهم، وأعفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم، وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثماً، وما أمهلوا إلا ليأخذهم الله الذي لا إله إلا هو وسع كل شيء علماً.

«وما زلنا - وصل الله كرامتكم - نذكرهم على مقدار ظننا فيهم، وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه وتعالى ويدنيهم، فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم، وقف بعضهم على كتب مسطورة في الضلال، موجبة أخذ صاحبها بالشمال، ظاهرها موشح بكتاب الله، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله، ليس منها الإيمان بالظلم، وجيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم، مزلة للأقدام، وهم يدب في باطن الإسلام، أسياف أهل الصليب دونها مفلولة، وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة، فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزبيهم ولسانهم، ويخالفونهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم.

«فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأبغضناهم في الله كما أننا نحب المؤمنين في الله، وقلنا اللهم إن دينك هو الحق اليقين، وعبادك هم الموصفون بالمتقين، وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك، وعمت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك، فباعد أسفارهم، وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم، ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف في مجال ألسنتهم، والإيقاظ بحده عن غفلتهم وسنتهم، ولكنهم وقفوا موقف الخزي والهون، ثم طردوا من رحمة الله، ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون.

«فاحذروا - وفقكم الله - هذه الشرذمة على الإيمان، حذركم من السموم السارية في الأبدان، ومن عثر له على كتاب من كتبهم، فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه، ومتى عثر منهم على مجد في غلوائه، عم عن سبيل استقامته واهتدائه، فليعاجل بالتثقيف والتعريف.

«ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون - وأولئك الذين حبطت أعمالهم - وأولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون.

«والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم، ويكتب في صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم، إنه منعم كريم».

هذا هو المنشور الذي ظن مصدره والمرجون له أنهم بهذا قد قضوا على الفلسفة وأعدمو كتبها وأزالوا من الوجود المشتغلين بها، فكتب للفلسفة الخلود ولخصومها الفناء. وقد نكب مع ابن رشد، أبو جعفر

الذهبي، والقاضي عبد الله بن إبراهيم الأصولي، وأبو الربيع الكفيف وأبو العباس الشاعر... وقد نفاهم المنصور إلى غير المنفى الذي استقر فيه ابن رشد.

يقول الذهبي: إن المنصور قد كتب إلى البلاد يأمر بإحراق الكتب، إلا ما كان منها في الطب والحساب والمواقيت، وقد استيقظ الشعر وأيد نار الفتنة، فसार أهله في ركاب هذه الحملات، ومن ذلك قول ابن جبير:

لم تلزم الرشد يا ابن رشد لا علا في الزمان جدك
وكننت في الدين ذا رياء ما هكذا كان فيه جدك

ويقول:

نفذ القضاء بأخذ كل مموه متفلسف في دينه مستزندق
بالمنطق اشتغلوا ففيل حقيقة إن البلاء موكل بالمنطق

ويقول:

خليفة الله أنت حقا فارق من السعد خير مرقى
حميتم الدين من عداه وكل من رام فينا ففتقا
أطلعك الله سر قوم شقوا العما بالنفاق شقا
تفلسفوا وادعوا علوما صاحبها في المعاد يشقى
واحتقروا الشرع وازدروه سفاهة منهم وحمقا
أوسعتهم لعنا وخزينا وقلت بعدا لهم وسحقا
فأبق لدين الإله كهفا فإنه ما بقيت يبقى

ويقول:

بلغت أمير المؤمنين مدى المنى لأنك قد بلغتنا ما نؤمل
قصدت إلى الإسلام تعالى مناره ومقصدك الأسنى لدى الله يقبل

إلى أن يقول:

وأوعزت في الأقطار بالبحث عنهم وعن كتبهم والسعى في ذاك أجمل
وقد كان للسيف اشتياق إليهم ولكن مقام الخزي للنفس أقتل

كانت هذه المحنة انتصاراً للمتمزتين من رجال الدين على أهل الفلسفة في هذه الفترة من الزمن كما لاحظ رينان من قبل، وإن كان انتصاراً لم يكن في حكم العقل أن يكتب له الدوام! وقد طال الأمد الذي ركدت فيه ريح الفلسفة في العالم الإسلامي، ولكن قد آن لها أن تبعث من جديد.

ويقول ابن رشد: إن أعظم ما آله في محنته أنه دخل مع ابنه مسجداً في قرطبة وقد حانت صلاة العصر، فثار بعض سقلة العامة وأخرجوهما من المسجد...! فإن صح هذا استبعد ما قيل من أنه فر من منفاه إلى فاس، وأن أهلها أمسكوه ونصبوه أمام باب المسجد، للبهق عليه عند الدخول والخروج!.

ويقال الكثير في أسباب نكبة ابن رشد، فيقال أنه كان يؤثر أبا يحيى على أخيه المنصور، ومنها أنه عرض بالمنصور فكتب بخطه يقول: «رأيت الزرافة عند ملك البربر» وهم المنصور بسفك دمه، لولا وساطة ابن عبد الله الأصولي الذي أوهمه أنها «ملك البرين» أي الأندلس والمغرب... وقيل في هذا الصدد أقوال أخرى.

على أن محنته لم يطل أمرها فقد استجاب الخليفة لمسعى الوسطاء، فعفى عنه وعن أصحابه ورضى عن الفلسفة وألغى منشور تحريمها والتنكيل برجالها.

وقد رد رينان Renan هذه المحنة وأمثالها من وجوه الاضطهاد الذي عاناه أحرار الفكر، إلى تعصب الموحدين، وصرح بأنهم يتصلون بمدرسة الغزالي اتصالاً مباشراً، وأن المهدي مؤسس دولتهم في إفريقيا كان يتتلمذ على حجة الإسلام.

وقد لاحظ المستشرقون قبل هذا أن الفلسفة قد تلاشت في العالم الإسلامي بعد ممات ابن رشد (٧٩٥هـ - ١١٩٨م) فلم يعرف تاريخ الفلسفة واحداً من تلامذته قد واصل فلسفته فيما يقول «دي بوير»، ولم يعرف العالم الإسلامي منذ مطلع القرن الثالث عشر فيلسوفاً مشائياً خالصاً، بل عرف مفكرين دينيين كالإيجي صاحب المواقف فيما يقول «مونك»، وفقدت الفلسفة الإسلامية بموت ابن رشد آخر ممثليها في الإسلام كما يقول «رينان».

وقد مكنت مكانة الغزالي لحملته على الفلاسفة، وكان لها خطرها المروع على العقل في نفوس الناس، وكان العالم الإسلامي مهياً لقبولها، فأسلس لها قياده زمناً طويلاً حتى أفاق وزايله النعاس أخيراً.

فتوى ابن الصلاح بتحريم الفلسفة والمنطق:

وقد ظهرت مبالغة المتأخرين من رجال الدين في النفور من الفلسفة. وكراهية الاشتغال بعلومها والتبرم برجالها من القرن السابع للهجرة، واتصل العنف في معارضة المنطق باسم محدث معروف منذ بدء الإنحلال، هو كمال الدين بن يونس الموصلي الذي عاصر ابن خلكان وكان واسع العلم بالأديان والرياضيات والطبيعات والعلوم الفلسفية والأدبيات ونحوها، وكان ممن يختلفون إليه ويتلقون عنه: ابن الصلاح الشهرزوري ٦٤٣هـ الذي أصبح من أكبر أئمة الحديث بعد ذلك، فقد رحل إلى الموصل ليتعلم عليه المنطق سراً، وعلى غير جدوى كان تحصيله، فقال الشيخ لتلميذه: «يا فقيه، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن» فقال له: «لم ذلك يا مولانا؟» قال: «لأن الناس يعتقدون فيك الخير وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، فكأنك تفسد عقائدهم فيك ولا يحصل لك من هذا الفن» واستجاب ابن الصلاح لرأيه، فترك الاشتغال بالمنطق وخاصمه باسم الدين خصاماً عنيفاً، وبدأ هذا في فتواه المعروفة التي أجاب بها عن سؤال هذا ملخصه: هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعلماً أو تعليمًا، وهل يجوز أن تستعمل الاصطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام الشرعية؟ وماذا يجب على ولي الأمر فعله بإزاء شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها والتصنيف فيها وهو مدرس في مدرسة من المدارس العامة.

فأجاب ابن الصلاح قائلاً: الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة، المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين

الباهرة، ومن تلبس بها تعلماً قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان. وأي فن أخزى من فن يعمي صاحبه ويظلم قلبه عن نبوة نبينا...

وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين، وسائر من يقتدي به من أعلام الأمة وساداتها، وأركان الأمة وقاداتها، قد برأ الله الجميع من ذلك وأدناسه فطهرهم من أوصابه، وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستشبهة والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية - والحمد لله - افتقار إلى المنطق أصلاً. وما يزعّمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان فقاع، قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن لا سيما من خُدم نظريات العلوم الشرعية. ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة. ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به، فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم (لعلهم المشائيم) ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم وتمحى آثارها وآثارهم، يسر الله ذلك وعجله! أوجب هذا الواجب، عزل من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والإقراء لها، ثم سجنه وإلزامه منزله، وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم، فإن حاله يكذبه، والطريق في قلع الشر قلع أصوله، وانتصاب مثله مدرساً من العظام جملة، والله تعالى ولي التوفيق والعصمة وهو أعلم.

وقد سئل ابن الصلاح يوماً عن حكم الشرع فيمن يدرس ابن سينا ومصنفاته؟ فقال: «إن من فعل ذلك فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى.. لأن ابن سينا لم يكن من العلماء، بل كان من شياطين الأنس!».

أثر فتوى ابن الصلاح فيمن تلاه:

هذه هي الفتوى التي وضعها صاحبها لينهذه من جموح الفلسفة ويطامن من شرها، فأضحت وثيقة عند المتزمتين من أهل السنة، يستندون إليها كلما هموا بمهاجمة الفلسفة والمنطق، ومالوا إلى اضطهاد المشتغلين بهما، وفي الحق لقد ناء بالفلسفة عبء هذه الحملات التي أنقضت ظهرها، وأخرجت صدرها وشئتت أتباعها، وملأت قلوب الناس ضيقاً بها وسخطاً على أهلها.

ولعلنا لاحظنا من خلال هذه الفتوى، عند الحديث عن استخدام المنطق في الأحكام الشرعية، أن ابن الصلاح يعرض للغزالي الذي أدخل في هذه الأحكام مناهج المنطق، ومن الطريف أن ابن الصلاح نفسه قد استخدم مناهج المنطق في بعض أدلته التي هاجم فيها المنطق!^(١)

والنغمة التي نلاحظها في هذه الفتوى قد ترددت في أقوال من خاصموا الفلسفة بعد ذلك، ومن هؤلاء طاش كبرى زادة /+٩٦٢هـ (١٥٥٤ - ٥٥) الذي يقول في «مفتاح السعادة ومصباح السيادة»: «وياك أن تظن من كلامنا هذا أو تعتقد أن كل ما أطلق عليه اسم العلم، حتى الحكمة الموهبة التي اخترعها

^(١) انظر مثلاً قوله: إن المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشر!

الفارابي وابن سينا، ونقحه نصير الدين الطوسي، ممدوحاً، هيهات، إن ما خالف الشرع فهو مذموم، سيما طائفة سمو أنفسهم حكماء الإسلام، عكفوا على دراسة ترهات أهل الضلال وسموها الحكمة، وربما استهجنوا من عري عنها، وهم أعداء الله وأعداء أنبيائه ورسله، والمحرفون كلم الشريعة عن مواضعه... قيل (فيهم):

وما انتسبوا إلى الإسلام إلا
لصون دمائهم عن أن تسالا
فيأتون الناكِر في نشاط
ويأتون الصلاة وهم كسالى

فالحذر منهم! وإنما الاشتغال بحكمتهم حرام في شريعتنا، وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى، لأنهم متسترون بزي الإسلام... إلخ.

ومن آثار فتوى ابن الصلاح، ما أصاب الأمدي /٦٣١+/ من جراء اتهامه بالاشتغال بالفلسفة والمنطق، فقد كان واسع الاطلاع في العلوم الدينية والعلوم القديمة على السواء، وقد نزل بالقاهرة وتولى تدريس العلوم الشرعية بها، ولكن شهرته بالاشتغال بالفلسفة (المنطق بوجه خاص) قد أذته كثيراً، رغم أنه كان لا يدخل شيئاً من العلوم الفلسفية في دروسه! حين اتهم بأنه فاسد العقيدة يقول بالتعطيل ويذهب مذهب الفلاسفة. وقد كتب بهذا محضر وقع عليه الكثيرون، وأعلنوا فيه استباحة دمه فيما يروي ابن خلكان...! ولكنه فر إلى الشام، وقام بالتدريس في مدرسته بدمشق. فاتهم بمثل ما اتهم به في القاهرة، وعزل من منصبه...!

حرم المنطق على المؤمنين بعد فتوى ابن الصلاح، ولكن اشتغال الغزالي به، قد ألان من أحكام خصومه على المشتغلين به، فمن ذلك أن تاج الدين السبكي الشافعي /٧٧١هـ/ كان خصيماً عنيداً للفلسفة حتى جره هذا إلى معاداة المتأخرين من المتكلمين الذين مزجوا كلامهم بكلام الفلاسفة! وحمله على أن يوافق من غير قيد ولا شرط فيما يقول في «مفيد النعم ومبيد النقم» على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشايخنا ومشايخة مشيختنا بتحريم الاشتغال بالفلسفة، ومع هذا يرى إمكان الاشتغال بالمنطق متى اطمأن المشتغل به على قواعد الشريعة في قلبه.

عداء ابن تيمية وابن قيم الجوزية للفلسفة:

ولا يملك الباحث في هذا الموضوع أن يغفل عن ذكر ابن تيمية الحنبلي الكبير ٧٢٩هـ في عدائه المرير للفلسفة، وقد بدا هذا في مؤلفاته، ولا سيما «الرد على عقائد الفلاسفة» و«نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» وهو الذي لخصه السيوطي بعد ذلك وسماه «جهد القريحة في تجديد النصيحة» وزاد فألف «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» واتجه في هذه المباحث كلها إلى تحريم الاشتغال بالمنطق.

وقد جرى ابن قيم الجوزية ٥٧١هـ مجرى أستاذه ابن تيمية في عدائه للفلسفة، ولكنهما كانا - فيما يقول أستاذنا الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق «ممن اتصل بها - بالفلسفة - وألم بعلومها فيما ألما به من مختلف العلوم، وأسلوبهما في النقد والجدل عنيف، غير أن نفحات النظر العميق والاطلاع الواسع تخفف من لذة أسلوبهما».

وقد عرض ابن قيم في «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة» لنقد العلوم الفلسفية والإبانة عن تهافت المنطق وقلة جدواه، وأشار في حديثه إلى صلاته بالدين وحكم الشرع في تعلمه، ومما قاله في ذلك:

واعجباً لمنطق اليونان	كم فيه من إفك ومن بهتان
مخبط لجيد الأذهان	ومفسد لقطرة الإنسان
مضطرب الأصول والمباني	على شفا هار بناه الباني
أحوج ما كان إليه العاني	يخونه في السر والإعلان
يمشي به اللسان في الميدان	مشي مقيد على صفوان
متصل العثار والتواني	وكأنه السراب بالقيعان
بدا لعين الظمئ الحيران	فأمه بالظن والحسبان
يرجو شفاء غلة الظمان	فلم يجد ثم سوى الحرمان
فعاد بالخبيبة والخسران	يقرع سن نادم حيران
قد ضاع منه العمر في الأماني	وصاين الخفة في الميزان

ثم يعود إلى مهاجمته للمنطق نثراً حتى يقول: «وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغيّر أوضاعه وشوش قواعده».

قيام الفلسفة في الإسلام رغم حملات خصومها:

ولكن من الإنصاف أن نقول بعد هذا كله، ما قاله «جو لدتسيهر» من قبل: «من أن الرأي المتعصب الذي قضى بتحريم المنطق، لم يقدر له التوفيق في السيطرة على الدراسات الدينية الإسلامية، فقد احتلت متون المنطق - للأبهري والكاتبي والأخصري وغيرها - مكاناً في التدريس إلى جانب العلوم الإسلامية، ويشهد هذا بأن معارضة المتعصبين في مهاجمة المنطق قد ذهبت هباء، بل استند علم الكلام في إقامة قواعده ومقدماته وتطوره إلى الفلسفة الأرسطاطليسية - ولا سيما منذ أيام الفخر الرازي ٧٠٦هـ. وما أكثر ما وضع في المنطق حديثاً من متون وشروح وتعليقات ومنظومات؛ ومثل هذا يقال في غير المنطق من علوم الأوائل، وهذا هو الشاهد العدل على أن تزمت غلاة المتعصبين من رجال الدين لم يقض على الدراسات الفلسفية وإن كان قد مكن لإيذاء بعض المشتغلين بها، ثم أن رجال السنة في أيامنا الحاضرة قد كفوا عن مقاومة العلوم الفلسفية في وضعها الراهن، وتوقفوا عن معارضتها والسخط عليها».

ولم يمنع تزمت المتطرفين من ظهور أمثال زكريا الرازي (ت ٣٢٠هـ/ ٩٢٦م) الذي هاجم الأديان والكتب المقدسة، وتناول على القرآن الكريم، وصرح بإبطال النبوة، بل لم يحل هذا التزمت دون ظهور ابن الراوندي - في القرن الثالث للهجرة - بإلحاده المفجع، كما بدا في كتابه «الزمردة» الذي كشفه باول

كراوس، وغير هذا من آثاره المعروفة التي هاجم فيها الذبوة والقرآن واعتز بالعقل وجعله الأداة الوحيدة للمعرفة، والحكم الثقة حتى في شئون الدين^(١).

لم تؤثر الحملات التي شنّها على التفكير الفلسفي المتزمتون من أهل السنة، لأن الدين الإسلامي في أصله لا يعوق انطلاق النظر العقلي، ولا يعرقل حريته، ولو كانت تقاليد الإسلام تميل أصلاً إلى التنكيل بأحرار الفكر، لحالت دون هذا حاجة المتعصبين إلى «سلطة» تمكنهم من اجتياح خصومهم، والسير على جثثهم؛ وقد خلت الآيات القرآنية والمعتمد من الأحاديث النبوية من نص يشجع على عرقلة الفكر الحر والتنكيل بأهله، وسنعرف بعد قليل علة الاضطهاد في بعض ما عرفنا من حالات.

على أن تيار الحركات العقلية في العالم الإسلامي قد اشتد في عهده الأخير، فأخذ المستنيرون من رجال الدين يسرون في اتجاهه، ويتمشون مع مقتضياته، وقد استلزم هذا النوع منهم أن يعملوا على التوفيق بين المبادئ الجديدة وتعاليم الدين، وإلى مثل هذا ذهب محمد عبده والكواكبي ومحمد بخيت ومحمد فريد وجدي والغلاييني وغيرهم... وطريقتهم في التوفيق تبدو في أكثر الأحيان في تأويل الآيات القرآنية تأويلاً قد يرهق ألفاظها بمعان لا تطيقها، فمن ذلك قول الكواكبي^(٢) «أن الآية الكريمة» ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعلها ساكناً وجعل الشمس عليه دليلاً» تتضمن - هذه الآية - اختراع آلة التصوير - «الفوتوغرافيا»! وقوله تعالى: «وخلقنا لهم من مثله ما يركبون» فيه إشارة إلى اختراع البخار والكهرباء! وقوله «كل شيء عنده بمقدار» إشارة إلى أن التغير في التركيب الكيماوي والمعنوي ينشأ عن اختلاف نسبة المقادير! وإلى مثل هذا ذهب الغلاييني^(٣)، حين قال: إن قوله تعالى «صنع الله الذي أتقن كل شيء» إقرار بقانون السببية! وقوله «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب» دليل دوران الأرض!... إلخ، وقد رددنا على هذا النزوع في التأويل، في كتاب سابق لنا^(٤).

موقف رجال الدين من صوفية الإسلام:

كيف خرج التصوف في ظاهره على أبسط قواعد الدين:

الأصل في التصوف العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه فيما يقول ابن خلدون، وأريد بالصوفية الزهاد والعباد والفقراء، وهي ألفاظ كان يراد بها شدة العناية بالدين ومراعاة أحكام الشريعة فيما يقول المرحوم مصطفى عبد الرزاق.

ولما نشأ البحث في العقائد عن طريق النظر العقلي واتجه المتكلمون إلى التماس المعرفة، نزع الصوفية إلى طلب الإيمان والمعرفة عن طريق التصفية والملاحظة، وتطلعوا إلى وضع نظرية في المعرفة وسبل كسبها،

(١) انظر في تفصيل موقف هذين الملحدين كتاب صديقنا الدكتور عبد الرحمن بدوي «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» والكتب التي ذكرناها في صلب كلامنا.

(٢) الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ص ٣٥.

(٣) الغلاييني: الإسلام روح المدنية ص ١٩ وما بعدها.

(٤) توفيق الطويل: التبشّر بالغيب عند مفكري الإسلام ص ٣٥ - ٣٦.

فأصبح التصوف طريقاً للعرفان Gnosticism وإذا كانت المعرفة عند العلماء والحكماء والمتكلمين تجيء بالتعلم والبرهان. فإنها عند الصوفية تجيء إلهاماً بعد تصفية النفس بالتعبد والمجاهدة وغيرها مما هو معروف عند الصوفية.

ثم تطور التصوف مرة أخرى حين تطلع إلى كشف حجاب الحس ومعرفة ما وراءه والتصرف في الكون بأنواع الكرامات والتعرض للشطح، والتعبير عن الوجد بعبارات مستغربة، وفلسف الصوفية التجربة الروحية التي كانوا يقنعون بأن يعيشوها، وانتهى غلاتهم إلى نظريات يتنافى ظاهرها مع أبسط قواعد الدين الإسلامي وتعاليمه.

وقد نشأ هذا التصوف النظري أو الإشراقي في القرن الثالث للهجرة، واعتبر «نيكلسون» Nickolson ذا النون المصري المتوفي سنة ٢٤٥هـ أحق أهل التصوف إطلاقاً بأن يكون مؤسس هذا النوع من التصوف، وجاء أبو يزيد البسطامي فنشأت على يديه نظرية الاتحاد - اتحاد الذات الإنسانية بالذات الإلهية - وكانت له شطحات جذب أخرجته عن حده كقوله: أني أنا الله، لا إله إلا أنا فاعبدوني!! سبحاني ما أعظم شأنني!! إلى آخر هذه الشطحات المثيرة.

وعرف مثل هذه الشطحات عند الحلاج (المقتول عام ٣٠٩هـ) فقال قولته المعروفة: أنا الحق (أي الله) إنني ما زلت أبداً بالحق حقاً. وعلى يديه نشأ مذهب الحلول، أي حلول الله في مخلوقاته...!! ونضج التصوف الإشراقي على يد السهروردي المقتول عام ٥٨٧هـ وفيه رأى أن المتصوف يتصل بالنفوس الفلكية ويأخذ عنها العلم بالغيب كما سنعرف بعد قليل.

وتطور اتحاد البسطامي وحلول الحلاج إلى نظرية كاملة في وحدة الوجود عند ابن عربي المتوفي عام ٦٣٨هـ وفيها توحد الخالق والمخلوق في حقيقة واحدة...! وانتفتت الثنائية التي أقرتها الأديان كلها.

ضييق أهل السنة بالتصوف الجامح:

كان طبيعياً بعد الذي أسلفناه أن يضييق أهل السلف بالتصوف الذي تسلمت إليه النظرات الفلسفية الجامحة في المعرفة والوجود، وأبعدته عن أبسط قواعد العقيدة الدينية البسيطة، وقد تصدى الأشاعرة لإنكار المذاهب الجامحة من اتحاد وحلول ووحدة وجود، وظهر من بينهم صوفي كبير أنشأ تصوفاً يجري على الكتاب والسنة، ذلك هو الغزالي المتوفي عام ٥٠٥هـ/١١١١م وضاق الفقهاء والمتكلمون بهؤلاء الصوفية الذين ينشدون الضمير ويحتكمون إلى قضائه الباطن، لأن شريعة القرآن تحاسب الناس على ما ظهر من أعمالهم ولا حيلة لها مع النفاق في الدين، وقد سبق الخوارج إلى معاداة الصوفية وتبعهم في ذلك الإمامية في القرن الثالث للهجرة، وأجمع أهل السنة على إنكار التصوف وقام بدحضه فرقتان من أهل السلف هما الحشوية مؤتمين في ذلك بابن حنبل ثم فرقة أخرى يمثلها حشيش وأبو زرعة من تلامذة ابن حنبل الذين اعتبروا الصوفية من طوائف الزنادقة؛ واستنكر الظاهرية العشق... إلى آخر ما يقوله المستشرق ماسنيون.

بل أخذت تظهر طوائف الصوفية منذ أواخر القرن السادس للهجرة، فظهرت القادرية والرفاعية والشاذلية وغيرها وأنشئت الزوايا والخوانق والربط يقيم فيها شيوخ الصوفية مع مريديهم، طاعمين

كاسين منقطعين لعبادة الله، إلا أن هذا النوع من التصوف الجمعي قد دخله الفساد حين اعتنقه العامة والدجالون واتخذوه أداة للكسب الرخيص، مع تحررهم من قيود الشريعة حتى صرح بعضهم بأن الصوفي يلتزم العمل بأوامر الله ونواهيه حتى يصل إلى الله، فإذا وصل بتصوفه أحل له ما حرم على غيره، وعندئذ تسقط عنه التكاليف الدينية...!! ولم يكن من المعقول أن يسكت على هذا العبث رجال الدين^(١) وإن كان المعروف في الإسلام أن أهل السنة لم يقولوا بمروق المعتدلين من الصوفية.

مأساة العلاج:

كان طبيعياً أن يضيق الفقهاء بشحطات غلاة الصوفية، وأن يمسه السخط كلما رأوا في عباراتهم أو سلوكهم نبواً عن تعاليم الدين وأحكامه، وكان أكبر خصوم الصوفية وأقساهم نقداً وتجريحاً هو الفقيه الحنبلي ابن تيمية ٧٢٨ وعلى هذه سار غيره من الفقهاء ولكنهم لم يكونوا أصحاب سلطة زمنية تمكنهم من التنكيل بهؤلاء الذين اعتبروهم في عداد الزنادقة والمارقين، وحالات الاضطهاد والتنكيل التي عرفها تاريخ التصوف في الإسلام مردها إلى بواعث شخصية أو دوافع سياسية، استجاب فيها أصحاب السلطان لأهواء العامة وحققوا آمال أصحاب هذه البواعث والدوافع، وهذه الحالات قليلة على أي حال، وأظهرها جميعاً مقتل العلاج ومصرع السهروردي، ولهذا آثرنا أن نقف عند كليهما قليلاً:

مقتل العلاج:

كان الحسين بن منصور العلاج يجمع بين التصوف والكلام^(٢) وقد اعتنق ما سمي في التصوف الإسلامي بنظرية الفناء، أنشأها أبو زيد البسطامي (ت ٢٦٥هـ) ومؤداها أن المسلم بعكوفه على العبادة وانقطاعه إلى الله، وإعراضه عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الناس من لذة ومال وجاه، ينتهي بهذه الرياضة الروحية إلى تصفية النفس وتجردها من شهوات البدن وأهوائه، بالمجاهدة والتهجد والصيام والعبادة حتى يكون الفناء، أي فناء الإنسان عن نفسه، وفقدانه الشعور بذاته، مع شعوره بالله، يفقد المؤمن إرادته ووعيه، ويتحقق بأن الإرادة الحقيقية هي إرادة الله، فلا يرى إلا الله، ولا يشعر إلا بفاعلية الله. وهذا الجانب الإيجابي هو الذي يميز الفناء عند صوفية الإسلام من النرفانا عند فلاسفة الهندوس.

فإذا فني الإنسان عن ذاته، وفقد شعوره بغيره، وتلاشت رؤيته لكل ما عدا الله - في فترة محو يعقبها صحو - ربما صدرت عنه شطحات وهو في غير وعيه، وبغير إرادته، فيقول كلاماً إذا أخذناه على

^(١) انظر هذا كله مفصلاً في كتابنا:

١- الفصل الثالث من الباب الرابع في كتابنا أسس الفلسفة في طبعته السابعة.

٢- التصوف في مصر إبان العصر العثماني.

٣- الشعراني أيام التصوف في عصره.

^(٢) يراد بالكلام العلم الذي يستند إلى النظر العقلي في إثبات العقيدة الدينية ودفع الشبه عنها. انظر الفصل الثاني من الباب الرابع في كتابنا أسس الفلسفة.

ظاهره كان متناقضاً مع الشريعة، ولكن هذا الفاني إذا ما صحا من حالة سكره بحب الله، استغفر ربه على ما يحتمل أن يكون قد قاله وهو في غيبته، فاقد الوعي والإرادة والشعور. وقد حدث هذا للحلاج فثار في وجهه فقهاء ومتكلمون، واتهموه بالإلحاد، ولا ينفي هذا ما كان له بينهم من معجبيين عدوه من أولياء الله الصالحين.

حج إلى مكة ثلاث مرات، صحبه في أولها أربعمائة من مريديه، وفي حجته الثالثة (٢٩٠هـ / ٩٠٢م) وقف بعرفه وصاح صيحة الجميع: «لبيك» وسأل الله أن يزيده فقراً، وأن يجعل الناس تنكره وتنبذه..! بل بلغ به الأمر أنه - بعد أن عاد إلى بغداد - أخذ يصيح في الناس في جامع المنصور قائلاً: اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي، فاقتلوني، اقتلوني تؤجروا وأنا أستريح..!! ليس في الدنيا للمسلمين أهم من قتلي... وتكونوا أنت مجاهدين وأنا شهيد..!!

والمعروف أنه اعتنق دعوى القرامطة - وكانوا من ألد أعداء الخلافة الإسلامية - وتصدى للتبشير بها في خراسان وفارس والهند وغيرها، وانقسم العلماء والصوفية بين نصير متحمس له، وخصيم شديد الضيق به، ومن هؤلاء معتزلة وشيعية قاموا بإثارة حفيظة العامة ضده، واتهموه بالشعبذة والاحتفال، وكان أحد الفقهاء السنيين المتشددين قاضياً في محكمة كبير القضاة في بغداد، فرغ أمر الحلاج - صاحب نظرية الحلول - إلى المحكمة طالباً الحكم بقتله، لكن قاضياً شافعيّاً قال إن الإلهام الصوفي ليس اختصاص المحاكم الشرعية، وبهذا نجا الحلاج!.

أما قضيته الأخيرة فقد بدأت بهربه من رجال الشرطة الذين ألقوا القبض عليه ثلاث سنوات، و صلبوه ثلاثة أيام لأنه كان داعية من دعاة القرامطة، ثم حبسوه في دار السلطان، وأذنوا له أن يعظ المسجونين.

كانت محاكمته في حضرة الخليفة العباسي ببغداد عام ٣٠٩هـ / ٩٢٢م ووافق على الحكم بإعدامه أربعة وثمانون من الفقهاء، وسلم الحلاج إلى رئيس الشرطة، وضرب ألف سوط، وقطعت يده ورجلاه وهو لا يزال حياً! واندلعت من أجله ثورة أحرقت فيها الدكاكين، ودعى الشهود ليقولوا بصوت عال أمام المشنقة: نعم اقتلوه ففي قتله صلاح المسلمين، ودمه في رقابنا... وسقط رأسه.. ثم صب الزيت على جذعه، واشتعلت فيه النار.. وألقي الرماد المتخلف عن أشلائه من أعلى المئذنة في نهر دجلة بالعراق...!!

هذه هي قصة مصرع الحلاج، والمتتبع لصلة مأساته بالجو السياسي الذي وقعت فيه، والبواعث النفسية التي كانت تحرك خصومه، لا يملك إلا التسليم بأنه راح شهيد أحوال السياسة والأحقاد معاً، وإذا كان «ماسنيون» Massignon قد استبعد من أسباب اضطهاد صلتته بالقرامطة فإن «نيكلسون» Nickolson يصرح بأن من أسباب محاكمته اتهامه بالدعوة سراً إلى مذهب القرامطة الذين كانوا قد أغاروا على مكة قبل موت الحلاج بتسع سنوات واحتفظوا الحجر الأسود منها ويزيد نيكلسون فيصرح بأن موقف المسلمين من أمثال ابن عربي في اعتناقه وحدة الوجود، أو أبي يزيد البسطامي الذي قال سبحانه! معبراً عن مذهبه في الاتحاد، أو الحلاج الذي قال: أنا الحق، معبراً عن مذهبه في الحلول، أو ابن الفارض الذي يقول: أنا هي (أي المحبوبة وهي الذات الإلهية فهما في حالة اتحاد)... يقول

نيكلسون إن موقف المسلمين من هؤلاء الصوفية كان في العادة مشبعاً بروح التسامح، لأنهم كانوا يعتقدون أن أولياء الله على اتصال بربهم، وهذا يستدعي الاحترام، بالغاً ما بلغ تعارض أقوالهم وأفعالهم مع ظاهر الشرع، بل يصرح «نيكلسون» بأن قولته: أن الحق، لم تكن إلا تهمة من أربع قدم من أجلها إلى المحاكمة، ولو اقتصر الاتهام على هذا الادعاء لكان من المحتمل أن ينجو من مصيره المحزن رغم أن كلماته التي أثرت عنه في هذا الصدد كانت من أشنع الأقوال في نظر المسلمين.

ويبدو لنا في ضوء فهمنا للإسلام وروحه أن رأي نيكلسون أقرب إلى الصواب، بل إن «ماسنيون» الذي استبعد اتصاله بالقرامطة من أسباب تعذيبه، يقول في بحث آخر له عن الحلاج: «إنه قد أصبح داعياً للقرامطة في خراسان والأهواز وإيران والهند والتركستان.. إلخ» فكيف كان يمكن للدولة أن تلزم الصمت حياله؟.. بل لا غرابة في مأساته بعد أن اعتبره مولر Muller نصرانياً في سريرة نفسه، ورده رسكه Reska إلى الكفر وقال عنه براون Browne إنه كان دساساً خطراً... إلى آخر ما قيل فيه.

ومع هذا كان يستحيل على خصومه من الفقهاء أن ينالوا منه إذا لم تناصرهم السياسة، إذ كيف يتأتى لهم قتله أو تعذيبه وهم مجردون من كل سلطة؟

محنة أهل السنة (الإمام بن حنبل ورفاقه):

ثار بين أهل السنة نزاع بشأن خلق القرآن، فالقرآن كلام الله فهل هو قديم أزلي قدم الله وأزليته، أم أن الله كان موجوداً بغير كلام حتى شاء تعالى فأنزل القرآن على نبيه المصطفى؟ قال بقدم القرآن أهل السنة وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل، وانتصر الخليفة المأمون لرأي المعتزلة في أن القرآن مخلوق لم يوجد إلا وقت نزوله.

كان المعتزلة يرون أن القرآن بحروفه وألفاظه وكلماته مخلوق، وليس قديماً قدم الله، إذ يقولون أن في القرآن أمراً ونهيّاً، ويستحيل هذا إذا لم يكن هناك من توجه إليه الأوامر والنواهي، ولم يكن لهؤلاء وجود منذ الأزل... والله يقول «كتاب أحكمت آياته ثم فصلت» إذن فهو مركب من آيات هي أجزاء متعاقبة، فهو مخلوق... إلخ ورفض أهل السنة رأيهم، وقالوا بعناد وإصرار أن القرآن مخلوق، وليس قديماً قدم الله، ومن هنا كانت المحنة، محنة أهل السنة.

استغرقت المحنة أربعة عشرة عاماً، (٢١٨ - ٢٣٢هـ) أي في الفترة التي شغلت خلافة المأمون (في الأشهر الأربعة التي سبقت وفاته) والمعتصم والواثق، ولما ولي الخلافة المتوكل لم يتحمس للقول بخلق القرآن، وبعد عامين (٢٣٤هـ) أصدر منشوراً إلى الولاة يحرم فيه الجدل في خلق القرآن، وظهر أثناء المحنة معسكران: المأمون ورجال المعتزلة في صف، وأهل السنة والناس من ورائهم يؤيدونهم كلما اشتدت الحكومة في حملتها عليهم، فإذا كان المعتصم أصبح الخليفة زعيم الحكومة ونصير المعتزلة، وكان ابن حنبل يتزعم المعارضة تحيط به قلوب الناس.

كان المأمون مع سعة ثقافته وحرية تفكيره وكلفه بالبحث العلمي والأدبي، يعج قصره بالعلماء الذين يشغلون وقتهم بالجدل في شتى المسائل، وكان المعتزلة أقرب إلى نفسه، وأوسع من سواهم نفوذاً، ولكنه - وهذه سيئته - كان يريد أن يحمل الناس على اعتقاد الصواب فيما يرى، ويقول أن القول بقدم القرآن

شبه شرك، والقائل به يجب رده، فإن عاند وجب قتله! وغضب من أمثال بشر بن الوليد لأنهم ترددوا فلم يقولوا بخلق القرآن نفيًا ولا إثباتًا، وطلب إن أصر «بشر» أن يضرب عنقه، ويرسل إليه برأسه!! وحرم المأمون من ليس على رأيه من مناصب الدولة وهكذا أصبحت مسألة خلق القرآن الدين الرسمي للدولة منذ أواخر عهد المأمون؛ وأوصى المأمون خليفته المعتصم بأن «يأخذ بسيرة أخيه في القرآن» فتحمس هذا لنصرة القول بخلق القرآن! وكان على عكس المأمون - منذ صغره جندياً يكره العلم! ولكنه كان أميناً على وصية أخيه، فاشتدت المحنة في عهده، وأخرج ابن حنبل من حبسه وأمر بضربه بالسياط عام مائتين وعشرين للهجرة، ويقول المسعودي أنه ضرب ثمانية وثلاثين سوطاً، حتى سال منه الدم وتعددت جراحاته، وزج به إلى السجن، وهو مصر على أن القرآن قديم..!

وفرض المأمون رأيه على مخالفيه من أهل السنة، وطلب من إسحاق بن إبراهيم أن يمتحن القائلين بقدم القرآن، وهم أهل السنة، وقال في كتابه أنهم «لا بد أن يكونوا من حشو الرعية وسفلة القوم... وأهل جهالة بالله وعمى عنه، وضلالة عن حقيقة دينه» وهكذا كان حكم المأمون على أئمة الدين الإسلامي في عصره!! وقرأ إسحاق بن إبراهيم كتاب المأمون على الفقهاء مرتين، ثم أخذ يوجه إليهم الأسئلة واحداً واحداً منذراً بشر مستطير، فضعف بعضهم واستسلم لما يريد المأمون، قائلاً: إننا نأخذ بما أمرنا به أمير المؤمنين - وأما الباقيون فتصدوا للامتحان يوماً بعد يوم، ومن ضعف منهم واستسلم فكوا عنه الأغلال حتى لم يبق من الصامدين للتهديد إلا اثنان: هما ابن حنبل ومحمد بن نوح، وكانت الأسئلة في جملتها على النحو التالي:

- | | |
|------------------------|-------------------------|
| س - ما تقول في القرآن؟ | ج - أقول أنه كلام الله. |
| س - أمخلوق هو؟ | ج - الله خالق كل شيء. |
| س - ما القرآن بشيء؟ | ج - هو شيء. |
| س - أمخلوق هو؟ | ج - ما أحسن غير ما قلت. |

ومن استسلم من الفقهاء قال: القرآن كلام الله، وإن أمرنا أمير المؤمنين بشيء سمعنا وأطعنا. أو قال من استسلم: أمير المؤمنين إمامنا.. وقد سمع ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم، وقد قلده الله أمرنا فصار يقيم حجتنا وصلاتنا ونؤدي إليه زكاة أموالنا، ونجاهد معه ونرى إمامته إمامة إن أمرنا ائتمرنا، وإن نهانا انتهينا، وإن دعانا أجبنا.

وواضح أنهم يقولون بلسانهم ما لا يضمرون بقلوبهم، خوفاً من التهديد بالعقاب الصارم. ولم يرضخ ابن حنبل معانداً، وأخطر المأمون بإجابتهم جميعاً، فرد معلقاً على كل إجابة على حدة، فأعيد امتحانهم، فقالوا جميعاً أن القرآن مخلوق إلا أربعة كان بينهم ابن حنبل، فأمر إسحاق بالأربعة فشدوا في الحديد، ثم أعيد عليهم الامتحان فاستسلم اثنان فرفع عنهما الحديد وأطلق سراحهما،

ومات المأمون قبل أن يقضي في أمر ابن حنبل وابن نوح، وجاء المعتصم وطلبه، قال ابن حنبل في وصف مسيرته إليه «لم أستطع أن أمشي بأغلال الحديد فربطتها في التكة، وحملتها بيدي. ثم جاءوني بدابة فحملت عليها، وكدت أن أسقط على وجهي من ثقل القيود، وليس معي أحد يمسكني، فسلم الله حتى جئت دار المعتصم، ثم دعيت فأدخلت عليه، فلما نظر إلى - وعنده ابن أبي دؤاد - قال ألم تقولوا

أنه حدث السن؟ وهذا شيخ مكتهل، ثم أذن لي بالجلوس فجلست وقد أثقلني الحديد، وبعد ساعة قلت: يا أمير المؤمنين: إلام دعا ابن عمك رسول الله (ص) قال المعتصم: إلى شهادة لا إله إلا الله، قلت: فأني أشهد ألا إله إلا الله. قال المعتصم: لولا أنك كنت في يد من كان قبلي (المأمون) لم أتعرض لك... قلت يا أمير المؤمنين أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنة رسوله حتى أقول به - قال ابن أبي دؤاد: وأنت لا تقول بهذا ولا بذاك. قلت: وهل يقوم الإسلام إلا بهما؟ قال بن أبي دؤاد: هو والله يا أمير المؤمنين ضال مضل مبتدع!

وجرت مناظرات بين ابن حنبل وقضاة وفقهاء، كان ابن حنبل يفهمهم ببراهينه وحججه، ويوغر بذلك صدورهم، وكان المعتصم يتلطف في معاملته ويعدده بأحسن الجزاء إذا عدل عن رأيه، فيجعله من خاصته ومن يطأون بساطة، ولكن ابن حنبل قال له: فليأتوني بآية من كتاب الله أو سنة رسول الله وأنا أجيبهم إلى ما يطلبون؛ فإذا الخليفة بأن يسحبوه ويجردوه من ثيابه ويوقفوه بين حاملي السياف، ويصف ابن حنبل المشهد بقوله:

«جئ بكركسي وأقاموني عليه، وقال لي واحد من حملة السياف أن خذ بيدك بأي الخشبنتين، فلم أفهم قوله... فجعل أحدهم يضربني سوطين، ويجيء الآخر فيضربني سوطين، ثم الآخر كذلك... وقام المعتصم إلي يدعوني إلى قولهم بخلق القرآن، فلم أجبه، فأعادوا الضرب، ثم عاد إلي المعتصم فلم أجبه، فأعادوا الضرب، وفي الثالثة دعاني فلم أعقل ما قال من شدة الضرب، ثم أعادوا الضرب فذهب عقلي، ولم أحس بالضرب، وأرعبه ذلك من أمري، وأمر بي فأطلقت، ولم أشعر إلا وأنا في حجرة من بيت، وقد أطلقت القيود من رجلي...»

ثم أمر الخليفة بإطلاق سراحه، ولما عاد إلى منزله جاءه جراح وأخذ يقطع من جسده اللحم الميت ويحاول علاجه... وندم المعتصم كثيراً على ما فعل فكان يرسل نائبه ليستفسر عن صحته. هذه هي المحنة، كان المستحيل أن تقع لو لم يتدخل في الأمر صاحب النفوذ والسلطان - المأمون أو المعتصم - بجيوشه ورجال شرطته، لو ظل الأمر خلافاً في الرأي بين المعتزلة وأهل السنة لظل مقارعة حجة بحجة، وبرهاناً ببرهاناً ولكن السياسة قد تدخلت، وأراد صاحبها بسلطانه وهيلمانه أن يفرض على رجال الفكر والعلم رأيه، وصدق الإمام الشيخ محمد عبده حين قال ما معناه: لعن الله السياسة، وساس ويسوس وسائس وكل مشتقات هذا اللفظ اللعين الخبيث.

* * *

ومن الطريف أن بين المؤرخين المسيحيين من إخواننا العرب، من شبه هذه المحنة في الإسلام بمذبحة سان بارثلميو في المسيحية، ذلك هو الأستاذ فيليب حتى، وهو لبناني عاش فترة طويلة أستاذاً في جامعة برنستون بالولايات المتحدة، ووضع كتاباً بالإنكليزية عن تاريخ العرب العام، ترجمه إلى العربية أستاذان مسيحيان في الجامعة الأمريكية ببيروت، (وقد لخص الكتاب وطبع بالإنكليزية طبعة رخيصة أعطيت نسخة منها لكل جندي أمريكي حارب في الشرق الأوسط في الحرب العالمية الثانية - وضع فيليب حتى لمحنة أهل السنة عنواناً في كتابه هو «مذبحة سان بارثلميو في الإسلام» فما هي مذبحة سان بارثلميو؟

كثيرون من البروتستانت في فرنسا اتبعوا رائد الإصلاح الديني «كلفن» وسموا بالهيجو نوت، وفي عهد فرانسوا الثاني ١٥٦٠+ بلغ عددهم نحو أربعمئة ألف نفس، وقد قرر تشارلس التاسع تزويج أخته من رئيس الهيجونوت، فاشتعل الكاثوليك غضباً وحاولوا اغتيال أمير البحر من الهيجونوت، ودبر الكاثوليك - بإشراف البابا - مذبحة دامية في عيد القديس بارتلمييو في ٢٤ أغسطس ١٥٧٢ فوضعوا علامات على بيوت الهيجونوت والفنادق التي يأوون إليها في باريس، حتى إذا كان منتصف الليل دق ناقوس كنيسة سان جرمان مؤذناً ببدء المذبحة، فإذا بجماهير الكاثوليك وأشرافهم ينقضون على الهيجونوت ويأتون عليهم ذبحاً، ومن فر منهم إلى الشارع - نساء كن وأطفالاً ومرضى وشيوخاً طاعنين في السن، كان وراءهم الكاثوليك بخناجرهم حتى إذا أصبح الصباح كانت شوارع باريس وبيوتها تجري دماء ألفين من النفوس البريئة، وتطايرت أنباء المذبحة إلى الأقاليم فاستحالت بدورها إلى مجزرة ذبح فيها ثمانية آلاف من الهيجونوت، وقال بعض المؤرخين أن المذبحة أودت بحياة نيف وعشرين ألفاً...!

والغريب أن المذبحة أثارت الغبطة والرضا في أوروبا الكاثوليكية كلها، فكاد فيليب الثاني يجن من فرط السرور عندما بلغته أنباؤها، وانهالت التهاني على تشارلس التاسع بغير حساب، وكاد البابا جريجوري الثالث والعشرون يطير فرحاً حتى أمر بأن تسلك أوسمة لتخليد ذكره، وتوزع على وجوه الشعب وأعيانه، وقد رسمت على هذه الأوسمة صورته، وإلى جانبه ملك يضرب بسيفه أعناق الملحد، وكتب على الأوسمة: «إعدام الملحد» وأمر البابا مع هذا بإطلاق المدافع وإقامة القداس في شتى الكنائس! ودعا الفنانين إلى تصوير مناظرها على حوائط الفاتيكان، هكذا بارك المذبحة رئيس المسيحية - دين المحبة!!

هكذا كانت مذبحة سان بارتلمييو، نيف وعشرون ألفاً ذبحوا بأمر البابا، فكيف تقارن هذه المذبحة بمحنة أهل السنة التي عوقب فيها حفنة من العلماء دون أن تراق منهم قطرة من دم، وأمر بتنفيذ العقاب حاكم سياسي جهل حقيقة الإسلام؟ لكن هذا هو رأي مؤرخنا العربي اللبناني سامحه الله^(١).

مصرع السهروردي:

أما عن السهروردي المقتول فهو مؤسس المدرسة الإشراقية في التصوف، والرأي عندها أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الموجودات، بمعنى أن العالم قد صدر عن إشراق الله وفيضه، ومتى تجردت النفس عن علائق البدن وشهواته تيسر لها الاتحاد بالله والاتصال بنور الأنوار، وعندئذ يتكشف لها الغيب في يقظة أو منام... إلخ. وقضى صاحب هذا المذهب ومؤسس مدرسته وهو في السادسة (أو الثامنة) والثلاثين من عمره عام ٥٨٧هـ / ١١٩٢م.

^(١) يبدو غريباً من عالم جليل كالأستاذ أحمد أمين أن يقول في الجزء الثالث من ضحى الإسلام ص ١٨٦ أن اخنة كانت «أشبه بمحكمة التفتيش تمتحن فيها العقائد ويعذب عليها الناس» والإمعان في النص يؤكد أنه قصد بالشبه بينهما مجرد امتحان الناس في عقائدهم، وليس في فظائع كل منهما - فالفارق كبير جداً.

ومرد مصرعه إلى استخفافه بالفقهاء وتمسكه برأيه واعتزازه بعقله، إلى جانب أن صلاح الدين الأيوبي قد لقي عنتاً شديداً في سحق الدولة الفاطمية التي كانت معقد آمال القرامطة، فكان شديد التخوف من دعاة الدعوات الباطنية، وكان السهروردي - كما كان الحلاج - من هؤلاء.

كان هذا كله ينذر بشر مستطير، وقد غادر السهروردي ديار بكر إلى حلب التي كانت تحت حكم الملك الظاهر - ابن صلاح الدين - وفيها ناظر الفقهاء والعلماء وجادلهم جдалاً شديداً بدا فيه تهافت منطقهم وضحالة علمهم، وتجلّى عجزهم في مناظرته في علم الأصول، فقالوا له إنك تقول في بعض مؤلفاتك أن في وسع الله أن شاء أن يخلق نبياً - مع أن محمداً هو خاتم النبيين - فأجاب السهروردي: بأن الله قادر على كل شيء، والقادر إذا أراد شيئاً لم يمتنع عليه، قالوا إلا على خلق نبي، قال: هل الاستحالة هنا مطلقة أو غير مطلقة، قالوا: أنت كافر...

وزاد من حقد الفقهاء أنه كان مقرباً من الملك الظاهر، فأرسلوا إلى صلاح الدين يوغرون صدره ويثيرون مخاوفه، إذ بعثوا إليه بمحاضر يثبتون بها كفر السهروردي قائلين أنه إن بقي حياً أفسد معتقد الملك الظاهر، وهدم عقيدة الناس في أي ركن في هذه البلاد، فأرسل صلاح الدين إلى ابنه الظاهر بحلب خطاباً يوجب فيه قتل السهروردي إذ لا سبيل إلى إطلاقه أو الإبقاء عليه بأي وجه من الوجوه!!

وقيل أن من أسباب قتله رأيه في الإمامة وهو رأي ينحدر إلى تفكير الباطنية الهدام، إذ صرح بأن أبناء علي هم صور التجلي الإلهي، ومعنى هذا أنه يريد قلب نظام الحكم على طريقة الإسماعيلية، وفي هذا أو ذاك كان مصرعه. وتتضارب الروايات في مقتله، منها ما يزعم أن الظاهر قد استجاب لرأي أبيه بعد أن عصيه في أول الأمر - فأذن بصلبه وخنقه، وقيل أنه اختار أن يموت جوعاً، لأنه اعتاد الجوع في رياضاته الروحية، فترك بغير طعام حتى قضى نحبه... ويقال أن الملك الظاهر قد ندم بعد هذا على ما فعل، وألقى القبض على خصومه وزج بهم إلى السجن^(١).

والمتتبع لأحداث مقتله يلاحظ وجوه الشبه بين الدوافع التي أدت إلى قتله والبواعث التي أفضت إلى مصرع الحلاج، هي بوجه عام اتصالهما بالدعوة الباطنية التي كان يمثلها القرامطة من ناحية، وحقد الفقهاء وحسدهم من ناحية أخرى، ولولا تدخل السياسة في الحالين ما تسنى للفقهاء أن ينالوا منهما ولا أن يمسوهما بسوء، فإن موقف المسلمين من هؤلاء الصوفية كان في العادة مشبعاً بروح التسامح كما يقول نيكلسون.

وقاتل الله السياسة، فإنها تفسد الضمائر وتعمي البصائر وتتلف الأخلاق.

^(١) انظر في سلف: Encyclopedia of Islam مادتي الحلاج والسهروردي ثم نيكلسون Nickolson في: The Idea of Personality in Sufism وقد ترجمها الدكتور أبو العلا عفيفي في كتابه في التصوف الإسلامي وتاريخه - ثم ماسينيون Massignon في Le cas de martyr Etude sur une courbe personnelle de vie: mystique de l'is'am la doctrine illuminative (ishraqi) Suhraward, fondateur de عبد الرحمن بدوي في شخصيات قلقة في الإسلام - وفي هذه المصادر مجموعة من المؤلفات التي يمكن الرجوع إليها لمعرفة تفاصيل الموضوع.

موقف القرآن الكريم من حرية النظر العقلي:

تحدثنا في الفصل الأول من هذا الكتاب عن موقف المفكرين من الأنابجيل، ورأينا كيف يتهم أمثال «دراپر» W. Draper و«بيوري» Bury الكتاب المقدس بأنه أغان رجال الدين على إعاقة النظر العقلي الحر والحيلولة دون انطلاقه، وعرفنا مدى ما في اتهامهم من باطل؛ وقد وجه بعض المفكرين مثل هذا الاتهام للقرآن الكريم، ومن هؤلاء «تنمان» G Th. Tennemann خليفة بروكر الألماني J. Brucher أبى تاريخ الفلسفة فيما يقول فكتور كوزان V. Cousin.

عرض تنمان لبيان العقبات التي عاقت العقل العربي (الإسلامي) عن التفكير الفلسفي، وردها إلى أسباب دينية وقومية، وفسر الأولى بأنها: القرآن «لأنه في رأيه يعوق النظر العقلي الحر» وحزب أهل السنة الذي يستمسك بحرفية النصوص.

ومرد الأمر في هذا إلى ما شاع في عصر تنمان من تعصب ديني، مقرون بتعصب جنسي بدا عند أمثال رينان E. Renan في تفرقه بين ما سماه بالجنس السامي - وإليه يترد العرب - والجنس الآري - وإليه ينحدر الأوروبيون - الذين زعم أنهم وحدهم القادرون على ابتداع الفكر المبتكر وفهمه!! وقد وضح تهافت مثل هذا الرأي ولا سيما في القرن العشرين حين وجد بين المستشرقين منصفون للإسلام والعروبة.

ومن أئمة الإسلام من رأى أن من أصول الإسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان، وتقدير العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، والبعد عن التكفير (إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مئة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر) ثم إلغاء السلطة الدينية^(١) (فليس لأحد بعد الله سلطان، والخليفة ليس موضع عصمة ولا مهبط وحي).

وقد هيات هذه الأصول السبيل لحرية العقل في أكثر عصور الإسلام، حتى عاش غير المسلمين من العلماء في العالم الإسلامي وهم موضع رعاية وإكبار^(٢)، وليس بنا من حاجة إلى تفصيل القول في هذا الذي ذاع وانتشر، فإن صح هذا فلماذا عرف العالم الإسلامي اضطهاد المفكرين في بعض مراحل تاريخه..؟

إن أجمل ما في موقف القرآن المجيد بصدد الحرية العقلية، قوله تعالى في سورة البقرة: «لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي..» وقوله في سورة الكهف: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» ويقول تعالى في سورة يونس مخاطباً نبيه المصطفى؛ «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين».. وبهذا أطلق القرآن الكريم حرية النظر، وسجل على المتزمتين إثم ما يفعلون وجعل رسول الله مبلغاً ومذكراً، لا مسيطراً ومهيمناً «فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر» وبهذا كله خلا الإسلام من شيء اسمه السلطة الدنيوية، والخليفة لا يحتكر تأويل الكتاب والسنة ولا يعتبر معصوماً من الخطأ، فإن زل وجب تقويمه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» فيما يقول الحديث النبوي.

(١) الإمام محمد عبده: الإسلام والنصرانية، جعل الأصول الثمانية، وجعلها الأستاذ محمد فريد وجدي في الطبعة الخامسة من كتابه: المدينة والإسلام اثني عشر أصلاً وأيدها بفيض من الأحاديث النبوية والآيات القرآنية فليرجع إليها من شاء.

(٢) انظر في تفصيل هذا كتابنا: العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي، ص ٧٠ وما بعدها.

وهكذا جرد الإسلام رجاله من السلطة الدنيوية التي قد تمكن المتزمتين منهم من التنكيل بمن يخالفهم الرأي، وكفل للمؤمن حريته وأمنه على حياته وحرمة مسكنه، كما أقر المساواة بين الناس كبيرهم وصغيرهم، بغير تفرقة في الجنس أو اللون أو العقيدة... إن أكرمكم عند الله أتقاكم».

وحتى الخليفة لا يحتكر تأويل الكتاب والسنة، ولا يعد معصوماً من الخطأ، فإن زل وجب تقويمه، ففي الحديث النبوي: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

وهكذا سبق الإسلام الثورة الفرنسية - وأواخر القرن الثامن عشر - في توكيد مبادئ الحرية والإخاء والمساواة، بل سبق في توكيد الحرية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وقد أقرته هيئة الأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر عام ١٩٤٨^(١).

أقام عمرو بن العاص والي مصر سباقاً فاز فيه على ابنه شاب مصري من الدهماء، فما كان من ابن عمرو إلا أن وثب عليه وضربه بالسوط قائلاً له: خذها فأنا ابن الأكرمين! فأقسم المصري ليشكونه إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، فقال له: اذهب فلن يصيبني ضرر لأنني ابن الأكرمين، فرحل المصري إلى الحجاز ورفع شكواه إلى أمير المؤمنين، فأرسل عمر يدعو عمرو بن العاص ومعه ابنه، فلما حضرا استدعى الشاب المصري فقال له: يا أمير المؤمنين: هذا - وأشار إلى ابن عمرو - ضربني ظلماً، ولما تعدته بالشكوى إليك، قال افعل فلن ينالني أذى لأنني ابن الأكرمين، فما كان من عمر إلا أن ناوله درة^(٢) - وقال له اضرب بها ابن الأكرمين! فما كان من الشاب المصري إلا أن انهال بها على ابن عمرو في حضرة أبيه حتى أثنى عليه!! فقال سيدنا عمر: اضرب أباه - والي مصر - على صلته، فوالله ما ضربك ابنه إلا اعتزازاً بسلطان أبيه، فقال له الشاب المصري: يا أمير المؤمنين، ضربت من ضربني، وأنا مكتف بذلك، قال عمر: أما والله لو انهلت عليه ضرباً ما منعناك حتى تتركه من تلقاء نفسك، ونظر إلى عمرو بن العاص وقال له: متى تعبدتم - استعبدتم - الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً...؟

أفيمكن لمؤمن بهذا الدين أن ينكل بمن يخالفه الرأي، أو يجور على حرية أحد وأمنه وحياته...

تفسير الاضطهاد في الإسلام:

وإذن فمرجع هذا الاضطهاد فيما نعلم، إلى أسباب سياسية أو شخصية، ونعني بالأخيرة حسد العلماء للمتفوقين منهم، وضيقهم بشهرة غيرهم وذيوع اسمهم، وقلقهم من ظهور رأي جديد لم يألفوه، وحرصهم على رأي قديم ثبتوا عليه وآمنوا بصحته، فحب القديم لقدمه وكراهة الجديد لجدته، فطرة فطر الناس عليها من قديم الزمان، ثم طبيعة المعتقد الديني في نفوس المتزمتين من أهله - على ما عرفنا في الفصل الأول - لأن الإيمان إذا أخطأ طريقه أسلم إلى التزمت، والتزمت لا يستقيم مع إطلاق الحرية للعقل، وتقبل كل رأي يتكشف عنه البحث والنظر، هذا بالإضافة إلى ضيق الأفق وسطحية التفكير عند

^(١) ورد في المادة الأولى من ميثاق هيئة الأمم: ولد الناس جميعاً أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق، وكلهم قد وهب الرشدهم والضمير، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

^(٢) هي كل ما يضرب به - وتعني هنا: سوط.

هؤلاء المتزمتين. أما الأسباب السياسية فنعني بها انسياق الحكام في ركب الرأي العام، ومسايرتهم لشعور الجماعات، وتمشيهم مع عقلية الجماهير - وقد يفعل هذا نفسه رجال الدين - اكتساباً للسمعة الطيبة بين الناس - وهذا بالإضافة إلى جهل الجماهير وسرعة تأثرها وانسياقها إلى حيث تتوهم الجهاد في سبيل الله، يضاف إلى هذا كله ما يبدو في كتابات بعض الفلاسفة من جموح لا يستقيم مع ظاهر الدين، وما أشيع عن سلوكهم وأقوالهم - إن حقاً وإن باطلاً - مما لا يتفق مع احترام الدين وتوقير مبادئه.

وقد عرضنا نماذج من أسباب هذا الاضطهاد فيما عرفنا من حالاته، ونضيف أن من الفلاسفة المضطهدين من كانت حياته تترجح بين عطف الحاكم وسخطه، يخضع في هذا لدى استجابة الحاكم لوشاية خصومه وحساده، ووساطة أصدقائه وأتباعه، ويفسر هذا محنة محمد بن عبد السلام الملقب بركن الدين، ونكبة أبي الوليد بن رشد، وقد عرفنا أثرهما من قبل، فأما الأول فمرد محاكمته - فيما يروي جولد تسيهر نقلاً عن ابن رجب في مخطوطه عن طبقات الحنابلة - إلى انتقام الوزير بن يونس من حفيد عبد القادر الجيلاني الذي آذاه أولاده إيذاء شديداً، وهذا بالإضافة إلى مؤامرات أبي الفرج الجوزي خصم عبد السلام العنيد. وقد أشرنا إلى أن مدرسة عبد القادر قد انتزعت من يد حفيده عبد السلام أثناء محنته، ولكنها ردت إليه بعد ممات الوزير ابن يونس، وأمضى عبد السلام «بقية حياته في رضى من الخليفة تارة، وسخط تارة أخرى».

ومثل هذا يقال في تفسير النكبة التي أصابت ابن رشد، والاضطهادات التي نزلت بغيره بالإضافة إلى أن الفلسفة في ذاتها كانت بغیضة إلى سواد الناس والمتزمتين من رجال الدين. ولكن محنة ابن رشد لم تطل - كما أشرنا من قبل - ونجح مسعى أصدقائه عند الخليفة في تحسين عقيدته، فغفا عنه وعن صحبه وأولاده وأولاه العطف حتى مات في العام التالي.

وحملة ابن الصلاح - وأمثاله - في فتواه التي هاجم فيها الفلسفة والمنطق، لها ما يبررها من اتجاهات عقله وتيارات قلبه، وقد عرفنا أنها كانت دينية محضة، وأنه أخفق في تعلم المنطق حتى قال له أستاذه: «يا فقيه، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن» ومن هنا كانت خصومته العديدة للمنطق والفلسفة باسم الدين، ولعل السؤال الذي أفتى فيه فتواه كان من وضعه، لأن فيه إشباعاً لنزعات نفسه، وإرواء لظمأ قلبه في مهاجمة ما لا يحب، وقد كانت روح العصر تلائم هذه الفتوى وتتفق مع ما تنطوي عليه من تزمت وضيق نظر.

الاضطهاد بين المسيحية والإسلام:

من الإنصاف أن نقول أن فتواه تذكرنا بشيء له خطره المروع في تاريخ النزاع بين الإيمان والعقل، وإن فيها نصاً يشهد بأن أمثاله من المتزمتين من رجال الدين لو تهيأت لهم السلطة، لقيدوا العقل وحجروا على حريته ونكلوا برواد الفكر الحديث، وقضوا على التفكير الفلسفي في غير رفق ولا هوادة، أليس يقول في فتواه «فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء (المشائيم) ويخرجهم من المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم، وتمحى آثارها وآثارهم، يسر الله ذلك وعجله...! ومن أوجب هذا

الواجب عزل من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها وإغراء الناس بها، ثم سجنه وإلزامه منزله، وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم (الفلاسفة) فإن حاله يكذبه، والطريق في قلع الشرع قلع أصوله.. إلخ!

ومثل هذا قد يذكرنا بمحاكم التفتيش في العالم الأوروبي الكاثوليكي! وقد عرفنا شيئاً عن أنبائها المروعة، وموقف رجالها من إعاقة النظر العقلي الحر والتنكيل بأهله. ويلوح لنا أن أول فارق ملحوظ بين الحالين، استحواذ الهيئات الكنسية على «سلطة زمنية» لم تنتهياً لهؤلاء المتزمتين من رجال الدين الإسلامي ويشهد بصحة هذا الرأي، أن المعتزلة وهم الذين اعتصموا بالعقل في دفاعهم عن الدين، قد نكلوا بخصومهم في القول بخلق القرآن حين تهيأت لهم السلطة بمساعدة المأمون والمعتصم والواثق، فلم يقتنعوا بالمحاجة والتزام المنطق العقلي، بل حكموا السيف في رقاب مخالفينهم! ناهيك بغيرهم من رجال الدين الذي لا يقرون للعقل بسلطان! وقد يرد إلى هذا السبب، القول بأن تبعات هؤلاء المتزمتين حكام المسلمين قد جمعوا بين الحكم الدنيوي والديني في الصدر الأول من الإسلام، فلم يحدث من المحن حتى بعض ما عرفنا في العالم الأوروبي، وإن بعض حكام المسلمين في غير هذه الفترة قد انساقوا إلى حيث أراد المتزمتون من رجال الدين. فحجروا على الفكر الحر واضطهدوا أهله، ولكنهم لم ينشئوا محاكم تفتيش تطارد هؤلاء الأحرار أنى كانوا، ولم يضعوا سجلاً يثبتون فيه أسماء الكتب التي حرمت قراءتها على المؤمنين، ويقضون بحرمان مؤلفيها وقرائها على السواء، ولم يلجأوا إلى الإعدام والإحراق والتنكيل ونحوه إلا في حالات نادرة، إذا كان من الحق أن يقال ذلك فمن الإنصاف أن نقول أن كثيرين من رجال اللاهوت في أوروبا وأمريكا قد أوتوا من سعة العقل ورحابة الصدر وصدق الإدراك ما مكنهم من مساهرة الركب والتطور مع الزمن، فباركوا حركات التجديد وأدنوا من حضرتهم رواد الفكر الحديث، وتولاهم بالرعاية والتقدير؛ وإذا كانت ساحة الإسلام قد برئت من آثام غلاة المتعصبين من رجاله، فإن المسيحية - فيما يلوح لنا - غير مسئولة عن تاريخها الملطخ بالدم^(١).

توفيق الطويل

المصدر: كتاب قصة الصراع بين الدين والفلسفة.

د. توفيق الطويل - ط ٣، دار النهضة العربية - القاهرة ١٩٧٩

وصدرت الطبعة الأولى أواخر الأربعينات فيما أعتقد.

(١) انظر إلى جانب ما ذكرناه في صلب الكلام وهوامش الصفحات السالفة: الفصل القيم الذي وضعه المستشرق الألماني جولد تسيهر عن «موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل» وظهر في نشره مباحث الأكاديمية الملكية البروسية للعلوم عام ١٩١٥ وقد نقله إلى العربية زميلنا الدكتور عبد الرحمن بدوي في «الراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ١٩٤٠، وكتاب أستاذنا الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الجامع الأزهر «تهدد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، وكتاب فرح أنطون «ابن رشد وفلسفته» ١٩٠٣، والأستاذ الإمام «محمد عبده» في «الإسلام والنصرانية» وكتابنا في «أسس الفلسفة» وكتب الغزالي ولا سيما المنقذ من الضلال، وتهافت الفلاسفة، وابن تيمية وابن رشد وغيرها مما ورد في صلب الكلام أو في هوامش الصفحات.

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام تصديده

علي سامي النشار

ليس ثمة شك في أن الفلسفة الإسلامية هي التعبير النهائي المتجدد للأمة الإسلامية، والانقذاح المنصرم السيال لتطور هذه الأمة الخلاق خلال الدهور. وليس في حياة المسلمين ولا في تاريخهم من حقائق أخطر ولا أدق من حقائق هذه الفلسفة الإسلامية، إنها جوهر حياتهم، ومرآة تطورهم، وانعكاس لما في باطن مجتمعهم من آمال وآلام. ولقد شملت هذه الفلسفة آفاقاً متعددة، واقتحمت ميادين متسعة، ميتافيزيقية وطبيعية وأخلاقية وسياسية، وأقامت حضارة ذات طابع خاص يميزها عن غيرها من الحضارات، ويفصلها عن غيرها من الأمم. ولهذا كان من المحال أن نقول إنها امتداد لحضارة أخرى، أو صورة غير متكاملة لفلسفات وأفكار سابقة. إن الروح الفلسفي المنبعث من أمة ذات خصائص معينة يختلف عن الروح الفلسفي المنبعث من أمة مختلفة الخصائص ومختلفة الآفاق.

لا شك أن هناك تاريخاً عاماً للفلسفة يشمل الفلسفات جميعاً وتوضع هذه الفلسفات في إطاره، والفكر الإنساني متصل الحلقات، ولكن من الخطأ الكبير القول بأن الفلسفات تتشابه في جوهر مذاهبها، إنها تختلف طبقاً للانبعاث الداخلي والخارجي في الأمم. هل تشابه اليونان مع الهنود في شيء؟ وهل استطاع الهنود، وهم أمة آرية عريقة في التاريخ، أن تقدم لنا ما قدمه اليونان؟ وهل استطاعت إيران القديمة، وهي أمة آرية أخرى، أن تقدم للفكر الإنساني ما قدمه الهنود أو اليونان؟... وكذلك فعلى المسلمون القادمون من الجزيرة العربية، فحين التحموا بغيرهم من الأمم، وكونوا معدلاً بشرياً جديداً ومزيجاً فكرياً جديداً، قدموا لنا فلسفة جديدة لم يعرفها اليونان ولا غير اليونان.

وتعقدت المسائل، وضخمت الحياة بالمسلمين، فأمسكوا بجوهر فلسفتهم الإسلامية القديم كما هو، وطوروا عرضها فقط، فبقيت كما هي منذ نشأتها حتى الأيام التي نحياها نحن الآن، فما زالت فلسفتنا وفكرنا هي ما تفلسفه أسلافنا الأقدمون وما تفكروه، ولم يظهر بيننا حتى الآن فيلسوف على طريقة أوروبا، كما لم يظهر من قبل بين أسلافنا فيلسوف على طريقة يونان، أو على طريقة براهما أو زرادشت. وما أشد عبث هؤلاء الذين يقولون إننا كنا ذليلاً لحضارة، وينبغي أن نكون ذليلاً لحضارة، وأن نفرض على كيائنا الداخلي وعلى وجداننا الباطني ما صدر عن كيان غيرنا وكمن في وجدانهم. وهذا خطأ بالغ، إننا نصدر عنا داخلياً، ونلقي إلى تراث الفكر بما تحرك في تعاريج عقلنا ذي القوام الخاص،

فأحكام القيمة لدينا ليست أبداً هي أحكامهم، ولا أخلاقيتنا هي أخلاقيتهم، ولا ما نقتنصه من تشوفنا في آفاق الكون هو تشوفهم، وليس طريق الفكر والفلسفة واحداً... إنه متعدد النواحي، متعدد المسالك.

لم تكن فلسفتنا فلسفة اليونان، وإن كنا قد تناولناها، فلم يكن مجتمعنا مغلقاً تقف حواليه السدود والقلاع، بل فتح الباب العظيم، ودخل كل شيء عارياً إلى مدنيتنا الكبرى، فأخذنا ما أخذنا ورفضنا ما رفضنا، وكان ما أخذنا قليلاً ثم وضعنا البناء العظيم وجرى الفكر نهراً سائلاً يبدع ويفتن.

كانت الفلسفة الإسلامية بدء عصر تنويري مبدع نفاذ، إنها أتت بخلق جديد وألقت بتصورات كبرى في تاريخ الفكر الإنساني، وحولت هذا الفكر من طور إلى طور، وسارت قدماً حتى حل الأصيل، وكاد المغيب أن يطويها ويطوي المسلمين، ولكنها - وهي قوة حيوية خلقة - تفتن من جديد وتبدع.

ومنذ أن نادت المدرسة الإسلامية الحديثة بضرورة الكشف عن روح هذه الحضارة في كتابات المسلمين الأصيلة وأنا معني بتتبع نشأة هذه الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي.. إن النشأة هي اللبنة التي يقوم عليها أساس الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي.

وشغلت بتأريخ هذه المرحلة الأولى الخطيرة، فكتبت الكتاب الأول أو الطبعة الأولى منهجاً لا مادة، أردت به أن أوجه أنظار الباحثين إلى منهج البحث في هذه الفلسفة، وكيف نتناولها في مصادرها الأصيلة.

ثم قدمت الطبعة الثانية من هذا الكتاب في جزأين، منهجاً ومادة، وحاولت أن أقوم بدراسة تركيبية لهؤلاء المفكرين الأوائل الذين قامت الفلسفة الإسلامية على أكتافهم.

وما إن نفذت «الطبعة الثانية» حتى وجدت أن من واجبي أن أقدم «الطبعة الثالثة» التي نفذت فقدمت الطبعة الرابعة وها أنذا أقدم الطبعة الخامسة.

أما المنهج فلم يتغير في الطبعات كلها، وأما المادة فقد كبرت وضخمت، فبدا الكتاب على غير ما يعرفه قارئ الطبعات السابقة. أضيفت إليه مواد واستخدمت فيه وثائق ومصادر جديدة. وما زلت أؤكد أن البحث في النشأة لم يتم بعد، ولا بد من سنوات أخرى تبرز فيها وثائق ما زالت مطمورة، وتتضح فيه حقائق ما زالت مغمورة، تبين عن أصالة هذه الفلسفة وقوتها الدافقة، وتكشف عن تكامل نسقها.

ولم تكن أبحاثي وحدها في الميدان تبحث الفلسفة الإسلامية في وجهتها الصحيحة، إن الأبحاث المستفيضة في تاريخ هذه الفلسفة تتوالى عاماً بعد عام. ومنذ أن أعلن مصطفى عبد الرزاق - أستاذ الفلسفة الإسلامية الأول القديم، ومنشئ المدرسة الإسلامية الحديثة - دعوته إلى دراسة الفلسفة الإسلامية في مظانها الحقيقية، وتلاميذته الأقدمون قد نفروا إلى أعنف موضوعاتها، يدرسونها في تؤده وإتقان، ثم يقدمونها للحياة الإسلامية المعاصرة، وللمسلمين جميعاً في صورة مثلاًة فاتنة.

ظهرت الأبحاث الغنية العارمة من رجال تلك المدرسة، فوضحت قواعدها وثبتت ركائزها، وانطلق كل في نطاقه يعرض لأصالة الفكر الإسلامي في ناحية من نواحي هذا الفكر.

أما أقدم هؤلاء المشيخة القدامى: فهو العلامة العظيم الرحوم محمود الخضيرى، وقد فقدناه وهو في أوج نضجه، ولا ينسى تلاميذته الكثيرون في الجامعات العربية ما ألقاه إليهم من محاضرات تكشف عن

ملاح الفلسفة الإسلامية الحقيقية في عصورها المختلفة، ولا ينسى الباحثون تحقيقاته العميقة الرائعة المنشورة وغير المنشورة في شتى نواحي الفلسفة الإسلامية. وكما نرجو أن يتمكن البعض من تلامذته أن يجمع أعماله العلمية لتكون أول سجل حافل لأعمال هذه المدرسة الأولى في محاولتها الحضارية للكشف عن حقيقة الفكر الإسلامي.

أما ثاني هؤلاء المشيخة: فهو الدكتور محمد مصطفى حلمي، وقد ورث هذا الشيخ العتيق ميراث مصطفى عبد الرزاق في جامعة القاهرة وأخذ مكانه، وحمل في أنيقة فائنة رسالة الأستاذ الكبير. وتبدى هذا واضحاً في توفره على فلسفة الحب الإلهي لدى سلطان العاشقين عمر بن الفارض، كما كانت كتاباته عن الحياة الروحية في الإسلام أكبر دليل على انبثاق هذه الحياة في جوهرها عن الإسلام وحده، وقد ملأت كتابات مصطفى حلمي في التصوف فجوة كبيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، موضحة هذا الجانب الأصيل فيها، كاشفة عن أسرارها ودقائقها.

أما ثالث التلاميذ فهو: الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة. ولقد كانت حياة أبي ريدة غنية بالفلسفة. لقد اقتحم ميدانها الوعر، فكتب في باكورة شبابه كتابه العظيم «إبراهيم ابن سيار النظام وآراؤه الفلسفية والكلامية». ولم أر عبثاً بين كتب الفلسفة جميعاً كما رأيت كتاب أبي ريدة. لقد كون المذهب النظامي خلال شذرات قام بتركيبها على أساس منهجي متكامل، وأثبت أن لهذا الشيخ الكبير من شيوخ المعتزلة فلسفة ذات أصالة تجعله في الرعيل الأول من فلاسفة هذه الدنيا، ثم نشر الدكتور أبو ريدة رسائل الكندي وعاش معه وفيه، وحاول أن يظهر في وضوح وخصب حقيقة الكندي بين الكلام والفلسفة، وأن يخلص مذهبه من أوضار فلسفة اليونان التي يختلف فيها عن فلسفة الإسلام. وسواء صحت المحاولة أو لم تصح، فإن عبد الهادي أبو ريدة إنما يصدر عن منهج مصطفى عبد الرزاق في أصالة الفلسفة الإسلامية وعبقريتها. وظهر دفاع محمد عبد الهادي أبو ريدة عن أصالة الفلسفة الإسلامية واستقلالها في تعليقاته الزاخرة على كتاب «تاريخ الفلسفة في الإسلام» للأستاذ دي بور، والذي قام عبد الهادي أبو ريدة نفسه بترجمته من الألمانية إلى العربية.

ولم تكن مدرسة مصطفى عبد الرزاق وحدها تقوم بهذا التفسير الحضاري العلمي لحقيقة الفلسفة الإسلامية ولحقيقة الإسلام، بل سرعان ما تكونت مدرسة أخرى ذات طابع عقلي في «دار العلوم» موطن العلم العربي وحاملة التراث الإسلامي المقدس في جميع نواحيه، سرعان ما ظهرت المدرسة العقلية الإسلامية فيها على يد العالم الكبير الدكتور محمود قاسم. لقد توجه هذا الأستاذ الأول للفلسفة الإسلامية في الشرق الأوسط إلى منهج جديد في البحث، هو إحياء النظرة العقلية في شباب العرب خاصة والمسلمين عامة، فنشر أبحاثه الفياضة عن ابن رشد سواء في الفرنسية أو في العربية. وقد تناول محمود قاسم ابن رشد من ناحية جديدة، وهي أنه معبر أيضاً عن روح الفلسفة الإسلامية وأصالتها وأنه لم يتابع أرسطو متابعة الأعمى. وبهذا أنكر محمود قاسم خرافة أرسطو. ثم بين في ضوء تحليل جديد ووثائق جديدة، أثر ابن رشد في فيلسوف المسيحية توماس الأكويني. ونشر محمود قاسم كتابه الرائع «نظرية المعرفة عند ابن رشد وأثرها في توماس الأكويني»، كما نشر مناهج الأدلة لابن رشد، مع مقدمة مستفيضة يعرض فيها آراءه في الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة، فيهاجم الأولى ويمجد الثانية والثالثة.

إنني لا أوافق محمود قاسم في آرائه عن ابن رشد ولا في مهاجمته للأشاعرة وتمجيده للمعتزلة. إنني - كمفكر أشعري يرى أن عمله الأساسي في الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأشعري مذهب الجمهور العظيم من المسلمين ورباط حياتهم - أنكر كل الإنكار فكرة محمود قاسم الرئيسية. وهي أن المذهب المعتزلي من ناحية، والمذهب الرشدي من ناحية ثانية، أقرب عقلاً على روح الإسلام من مذهب الأشاعرة. إنني أرى أن الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة، المعبر عنها في أصالة وقوة. وإن ما بقي للمسلمين بعد في الحياة حتى نهاية الدنيا، هو الأخذ بهذا المذهب كاملاً وتطويره خلال العصور، وعلى حسب مقتضيات الأجيال المقبلة. ونحن في أشد الغنى عن تحجر المعتزلة العقلي، كما أننا على بعد كامل عن تفسير ابن رشد للإسلام في ضوء فلسفة أرسطو. لقد اطمأن المسلمون من قبل في بواديعهم، كما اطمأنوا من قبل في حواضرهم، إلى المذهب الأشعري، وتخلصوا من شوائب العقل البحت، كما تخلصوا من أدران الغنوص في ضوء هذا المذهب، وحفلت حياتهم في ضوء تعاليمه وتعاليم رجاله.

إن ثراء الحياة الإسلامية كلها يعود إليه وبه وبواسطة رجاله. خضبت آراؤه الفلسفية والسياسية والفقهية والأصولية واللغوية والصوفية والعلمية. لقد شاع النور حيثما كان، وانتشر الضوء حيثما ظهر، وبقي الإسلام حيثما كان. بينما كانت المعتزلة - وهي إسلامية في جوهرها ولكنها لا تمثل الإسلام كاملاً - حاجة مؤقتة من حاجات المجتمع الإسلامي، أرادها وقتاً، ثم تخلص منها بعد. أما المذهب الرشدي - إن صح تفسير محمود قاسم له - فهو ترف عقلي؛ لم يؤثر في مجتمع المسلمين أدنى تأثير.

هذا هو الخلاف الأكبر بين محمود قاسم وبيننا. ولكن هناك اتفاق كامل بيننا وبينه في أنه حيثما تفحص الفلسفة الإسلامية، فإنك تقابل الأصالة الفكرية، والقوة المنبعثة في تفكير المسلمين. وقد استطاع محمود قاسم أن يكون مجموعة من التلاميذ يتدارسون آراءه وينشرونها، واحتل مكانه الكبير في تاريخ الباحثين في روح الفلسفة الإسلامية وتبيين أصالتها.

ولست أود أبداً أن أغض من أعمال مجموعة من شباب الباحثين الذين أقبلوا على تاريخ الإسلام الفكري، وكونوا جيلاً من جبابرة العلماء. إنهم بعد قليل سيتولون أمر الفلسفة الإسلامية وتوجيه الحياة الروحية الإسلامية وعلى عاتقهم سيكون أمر الحفاظ على هذا التراث. إنهم يسرون على أرض أسهل فقد مهد لهم الطريق. لقد تفتحت عقول المسلمين من هذه الفلسفة، فعملهم هم أن يحملوا مشاعلها، وأن يوضحوا حقائقها. وأقدم على سبيل المثال لا سبيل الحصر بعض أسماء هؤلاء العلماء وأبحاثهم: الدكتور عمار الطالبي في أبحاثه العميقة عن الخوارج وعن ابن العربي الفيلسوف الأشعري وعن ابن باديس والدكتور محمد رشاد سالم في أبحاثه العميقة عن ابن تيمية والدكتور فوقية حسني في أبحاثها عن إمام الحرمين فيلسوف الأشاعرة الكبير والدكتور فتح الله خليف في أبحاثه عن فخر الدين الرازي والماتريدية، والدكتور محمد سليمان داود في أبحاثه عن الباقلاني وعن القياس في العالم الإسلامي، والدكتور محمد الغنيمي التفتازاني في أبحاثه عن ابن عطاء الله السكندري، والدكتور مصطفى محمد حلمي في أبحاثه عن ابن تيمية ونظرية الإمامة عند أهل السنة، والدكتور عبد القادر محمود في أبحاثه عن الإمامية تاريخ التصوف، والدكتور أحمد صبحي في أبحاثه عن علم الكلام وعلم الأخلاق عند المسلمين والدكتور

محمد شرف في أبحاثه عن «الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي» والحلاج الثاني الروحي في الإسلام وفي كتابه «سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام» وفي بحثه عن «التصوف في مدرسة بغداد». كل هؤلاء إنما يتجهون نحو توضيح منهج المدرسة الإسلامية الحديثة، وتدعيم مادتها. أما منهجها فهو بحثهم الفلسفة الإسلامية في مظانها الحقيقية: الكلام والتصوف، وأما مادتها فيما ينشرونه من أبحاث في هذه الموضوعات وما يعدونه من مخطوطات نشر البعض منها، والبعض ما زال في طريقه إلى النشر.

وقد يتساءل البعض: وما حظ الأزهر - وقد كان معقل الإسلامية العظمى الأشاعرة - في الدراسات الإسلامية الفكرية وبعثها وتوضيح حقائقها، والوقوف بالمرصاد لأوروبا وعلمائها جميعاً؟ ولست أود في هذه الآونة أن أعرض لمشكلة الدراسات الإسلامية الفكرية فيه، غير أنني أقول: إن ملامح مدرسة كبيرة ستؤدي عملها فيه أمام ضمير العالم الإسلامي تظهر الآن بقوة على يد عالم الإسلام الكبير الأستاذ عبد الحليم محمود ولقد نشر عبد الحليم محمود أبحاثاً طويلاً عن حقيقة الفكر الإسلامي، واستفاضت أبحاثه، وستمضي مدرسته قدماً في هذا الميدان لا توقفها حركات ناشئة تحاول أن توقف مجرى البعث العظيم.

وفي حركة البعث الكبيرة للعالم الإسلامي الخالص - يقوم علماء الأزهر بمجهود علمي جبار في إحياء وبعث الفكر الإسلامي: أما أولهم: فهو الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن بيسار في أبحاثه المتعددة المتارة عن ابن رشد وتوضيح حقيقة فكره وعن الغزالي وفكره وفلسفته. ثم الدكتور سليمان دنيا. وقد شارك في إحياء أعمال سيد مفكري الإسلام على مر العصور «أبي حامد الغزالي» ثم كتب دراسات هامة عن حقيقته. أما الأستاذ نور الدين شريعة فقد أحيا لنا نواذر المخطوطات في التصوف بتحقيق علمي نادر المثال.

وقد تعودت من قبل، أن أعرض لآراء المدرسة الإسلامية الحديثة، وأن أعرض لآراء المدرسة الأوروبية الحديثة. هؤلاء الذين التحموا بالفكر الأوروبي وتفتتوا أذلاء في فكره الممتن الآفن، وأعلنوا أنه لم تكن هناك عبقرية فكرية إسلامية، وأن عمل المسلمين الأساسي كان قبول الفكر اليوناني والافتتان بفتنته. وكانت كتاباتي كلها رداً على هذه الدعوة الكاذبة، ومنذ أن نشرت كتابي الأول «منهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي» وآراء هذه المدرسة تتهافت تهافتاً كاملاً.. اختفت أسطورة الفتنة اليونانية من نطاق البحث، ولم يعد يشعر أحد بوجودها، اللهم إلا إذا تعالت صيحة عصبية من رجالها الأقلين، تصرخ في جنون: أن تراثنا هو تراث اليونان، وأن فكرنا هو فكرهم، وأن حياتنا الفكرية ينبغي أن تربط بخلائف اليونان أوروبا وأمريكا.

وقد أثارت مقدمة الطبعة الثالثة لهذا الكتاب ضجة كبرى، حين كشفت - في إيمان كامل - عن حقيقة هذه المدرسة وحقيقة وجودها، لقد حق فيهم حقيقة ما ذكره محمد صلى الله عليه وسلم: «إني لا أخاف على أمتي مؤمناً ولا مشركاً، أما المؤمن فيقمعه الله بإيمانه، وأما المشرك فيقمعه الله بشركه، ولكني أخاف عليكم كل منافق الجنان، عالم اللسان، يعلم ما تفعلون وينكر ما تقولون». كان هؤلاء على الإسلام وحقائقه والمسلمين وعقيدتهم أخطر من كل أعدائه.

لقد ظلموا الإسلام أشد الظلم، وأنكروه بكل وسيلة، كما حاربوا «الفكرة العربية» حينما صارت العربية علماً على «الوحدة» فأنكروا انتماءنا للعرب أشد الإنكار، ولقد ذهب البعض منهم إلى بارئته، وبقيت القلة منهم، ولعلمهم أن يعودوا عن ظلم أقدم ما لدينا، ولعلمهم يذكرون حديث أبي ذر الغفاري عن النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه تبارك وتعالى: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا. يا عبادي إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً ولا أباي، فاستغفروني أغفر لكم. يا عبادي، كلكم جائع إلا من أطعته، فاستطعموني أطعمكم. يا عبادي كلكم عار إلا من كسوته فاستكسوني أكسكم. يا عبادي، كلكم ضال إلا من هديته، فاستهدوني أهدكم، يا عبادي، إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني. يا عبادي، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى رجل واحد منكم، ما زاد ذلك في ملكي شيئاً. يا عبادي، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب واحد منكم ما أنقص ذلك من ملكي شيئاً. يا عبادي، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني، فأعطيت كل إنسان منهم ما سألته ما أنقص ذلك من ملكي إلا كما ينقص البحر إذا غمس فيه المحيط، يا عبادي، إنما أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم بإياها، فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه».

أما بعد: فأني أقول: لعلمهم أن يعودوا عن ظلم عقيدتهم وتراثهم وكيانهم.. إنهم لن يضرُوا الإسلام شيئاً، إنهم أحقر من جناح بعوضة، ولن يغني طنينهم شيئاً، إن مسرح الأمة الإسلامية وبالتالي مسرح الأمة العربية قد خلا منهم إلى الأبد، وبقيت صفحة الذين ذهبوا منهم إلى الأبد، وبقيت صفحة الذين ذهبوا منهم إلى الله ملطخة بالعار والشنار. لقد خلت النذر من قبل ولم يستفيقوا، وأرجو أن يتيقن الباقون منهم في الحياة النذر.. نذر الله المتتاليات. وأن يعلنوا إنابتهم إلى الله. وإنابتهم وعودتهم العودة الدائمة إلى حظيرة الله.

والله ولي التوفيق.

علي سامي النشار

المصدر: كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

الدكتور علي سامي النشار - ط ٦، دار المعارف - مصر ١٩٧٥.

صدرت الطبعة الأولى وأواخر الأربعينات.

الفلسفة والتراث

د. حسن حنفي^(١)

أولاً: مقدمة: ماذا تعني: الفلسفة والتراث؟^(٢)

أصبح لفظ الفلسفة شائعاً في فكرنا المعاصر وإن كان أقل شيوعاً في تراثنا القديم الذي فضّل لفظ الحكمة وأسّس لها علوماً بأكملها هي علوم الحكمة^(٣). وإن كان بعض القدماء قد استعمل أيضاً لفظ الفلسفة ويعني بها الفلسفة اليونانية بخاصة^(٤)، بينما آثر البعض الآخر استعمال تعبير «الفلسفة الأولى» على العموم^(٥).

^(١) أستاذ الفلسفة، جامعة القاهرة — كلية الآداب.

^(٢) يصعب على الإنسان أن يعاود الكتابة في موضوع كتب فيه من قبل عدة مرات في مؤلفات مثل: حسن حنفي: التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، أو في مقالات مثل: «موقفنا الحضاري»، ورقة قدّمت إلى: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٦٦ — ٩١؛ «تراثنا الفلسفي» في: حسن حنفي، دراسات إسلامية (القاهرة: مكتبو الأنجلو المصرية، ١٩٨١)، وفصول (القاهرة)، العدد ١ (١٩٨٠). وما زال الموضوع موضع البحث والدراسة على نطاق أوسع وأشمل في: «من النقل إلى الإبداع: محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة»، وبالتالي فإنني أعتذر إذا حدث بعض التكرار في هذا البحث، فالقضية واحدة، والموقف واحد.

^(٣) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال؛ أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا: النجاة؛ في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، وعيون الحكمة؛ أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، فصوص الحكم؛ محمد فضل الحق العمري الخير أبادي، كتاب الهدية السعيدية في الحكمة الطبيعية. كما تتمثل صعوبة البحث في الفلسفة في كونها بين العلم والقضية، بين الدراسة التاريخية والدراسة المعاصرة، بين تحليل القديم وقراءة الجديد، بين تأصيل العالم وروح المواطن وبين البحث العلمي والالتزام بموقف، وتلك هي المهمة المزدوجة لجيلنا.

^(٤) أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة؛ الفارابي: فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة؛ المسائل الفلسفية والأجوبة عنها؛ فلسفة أرسطوطاليس، وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والوضع الذي منه ابتداء وإليه انتهى.

^(٥) الكندي، رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى.

أما لفظ «التراث» فإنه من استعمال المعاصرين تحت تأثير الفكر الغربي، وكترجمة لا شعورية وغير مباشرة لكلمات مثل Überlieferung Legacy, Heritage مما يدل على نهاية مرحلة وبداية أخرى^(١). ففي الوقت الذي يتحوّل فيه الماضي إلى تاريخ ينشأ الوعي التاريخي فاصلاً بين القدماء والمُحدثين. حدث ذلك عندما أصبح أرسطو مؤرخاً، معلناً اكتمال الفلسفة اليونانية، وفي معركة القدماء والمُحدثين في القرن السادس عشر إبان عصر النهضة الأوروبي، وعد ديكارت في القرن السابع عشر، مميّزاً نفسه عن القدماء ومعلناً نهاية العصر الوسيط، حتى انتصر الجديد كلية في العصور الحديثة، وبدأت المرحلة الثانية من الوعي الأوروبي. وقد حدث ذلك أيضاً عند ابن رشد في الفلسفة الإسلامية عندما أرخ للسابقين عليه، وعند ابن خلدون عندما أرخ للحضارة كلها وحاول وضع قانون لقيام الحضارات وسقوطها. ومنذ الإصلاح الديني الحديث والسؤال قائم في صيغ مختلفة: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين^(٢).

أما ما يسمى عند الباحثين من جيلنا بـ «العقل العربي» في «تحديث العقل العربي» أو «نقد العقل العربي» أو «تكوين العقل العربي»، فإنه مفهوم غريب عن التراث، فالعقل لا قومية له. هناك العقل الخالص الذي يوجد في كل إنسان، الفاعل أو المنفعل، بالقوة أو بالفعل، بالملكة أو المستفاد. وهو إحدى قوى النفس ولا يدل على حضارة أو تراث نشأ في أمة إسلامية، العرب أحد شعوبها ويتحدثون اللسان العربي. لقد نشأ هذا المفهوم للعقل في الغرب، إبان المد القومي، في القرن التاسع عشر، وصاروا يتحدثون عن العقل الألماني، والعقل الفرنسي، والعقل البريطاني، أو العقل الأوروبي، والعقل اليهودي. ومن البيئة نفسها خرج العقل العربي تروّج له الأوساط القومية والعنصرية في الغرب، إذ راحت تعطي خصائص ثابتة للشعوب، وطرق تفكيرها، استثنافاً لمفهوم «العقل البدائي» في علم الأنثروبولوجيا إبان نشأته الأولى^(٣).

ماذا يعني التراث؟ هل المقصود هو التراث الفلسفي خاصة، أي ما يسمّى بعلوم الحكمة عند الكندي وأبي بكر الرازي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وأبي البركات البغدادي وفخر الدين الرازي، وكأن لفظ الفلسفة الأول يأتي كمختص، قبل المخصص وليس بعده؟ أم أن المقصود هو التراث الفكري عامة، أي الذي يشتمل على الفلسفة والكلام والتصوف وأصول الفقه، أم المقصود هو التراث كله، أي الذي يشمل العلوم العقلية النقلية الأربعة والعلوم النقلية الخمسة والعلوم العقلية الخالصة الرياضية أو الطبيعية؟

^(١) في القرآن الكريم، بمعنى الإرث المادي، مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿وَتَكُونُ الْمَالَ حِجَاباً﴾، القرآن الكريم، «سورة الفجر»، الآيتان ١٩ — ٢٠. وليس بمعنى التراث الحضاري. أما من حيث اشتقاقات فعل «ورث»، مثل «الإرث» و«الميراث» فقد وردت ٣٢ مرة. ويرد اللفظ غالباً بمعنى ميراث العلم والحكمة والنبوة والكتاب، أو الأرض والجنة والفردوس وليس فقط بمعنى الإرث المادي.

^(٢) أبو الحسن علي الحسين الندوي، ماذا خسر العالم بالمخطوطات المسلمين؟، وشكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وهذا هو سؤال جمال الدين الأفغاني نفسه، وعبد الرحمن الكواكبي، وأديب إسحق، وعبد الله النديم.

^(٣) Philipp Petrai, The Arab Mind.

إن حرف العطف «الواو» صعب التحديد، وذو معنى دقيق، ومن ثم فإن منطق العلاقات أصعب وأكثر تشابكاً من منطق الجواهر. إن السؤال: ما الصلة بين الفلسفة والتراث؟ سؤال عن الصلة التي يشير إليها حرف العطف ويفترضها منذ البداية. هل المقصود بهذا السؤال عن كيف نشأت الفلسفة، أي علوم الحكمة، في تراثنا القديم؟ أم أن المقصود هو صلة الفلسفة المعاصرة التي ندرسها في جامعاتنا ومعاهدنا بالتراث الفلسفي القديم؟ الأرجح أن المقصود هو الثاني.

إن السؤال الأول سؤال تاريخي أكاديمي خالص، وإن كان له دلالاته المعاصرة حيث أن الفلسفة قد نشأت من تراثنا القديم، في حين أن الفلسفة في عصرنا إما نقل عن النشأة الأولى، ودون نشأة ثانية، أو نقل عن التراث الغربي المعاصر، بعد أن أصبح الغرب الحديث هو المركز وما سواه من الشعوب والحضارات هي الأطراف. إن انتقال العلوم والمعارف من المركز إلى المحيط مثل انتقال الجيوش، والخبرات، وبرامج الإرسال في أجهزة الإعلام.

أما السؤال الثاني فسؤال يكشف مباشرة عن أزمة الفلسفة في وطننا العربي اليوم^(١). لماذا تبدو الفلسفة وكأنها وليد غريب في بيئة ثقافية تلفظها؟ إن الفلسفة تعيش أزمة في الحالتين، لأنها تبدو وكأنها نقل للمذاهب الغربية الحديثة والمعاصرة، كما هو الحال في جامعاتنا في تدرّيس فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر في «الفلسفة الحديثة»، وفلسفات القرنين التاسع عشر والعشرين في «المعاصرة» لنقل العلوم الإنسانية الغربية مثل علوم المنطق والنفس والاجتماع والأخلاق والسياسة والجمال، أو هي تبدو نقلاً للفلسفات والعلوم القديمة مثل علوم الكلام والفلسفة والتصوّف، باستثناء أصول الفقه الذي لم يحظَ حتى الآن بشرف اعتباره ضمن العلوم الفلسفية رغم التنبيه على أهميته، والتحذير من نتائج إغفاله^(٢). وفي أفضل الأحوال فإنه يتم اعتبار بعض جوانب التراث القديم في العلوم الفلسفية الغربية المعاصرة كبدائيات، وصياغات لا علمية في مرحلة ما قبل العلم، أسوة بما حدث في التراث الغربي حين ينظر إلى التراث الشرقي باعتباره بدائيات العلم، قبل صياغته الأخيرة في العصور الحديثة^(٣). وتعدّ أحياناً بعض المقارنات بين رواد المثالية في الفلسفة الغربية ومؤسسي حركة الإصلاح الديني في فكرنا المعاصر^(٤).

قد يكون المقصود بعبارة «الفلسفة والتراث» صلة الفلسفة كواقع حالي، أي كفكر ومنهج واختيار، بالتراث القديم بالمعنى الفلسفي الخاص أو بالمعنى الحضاري العام. كيف يتعامل أساتذة الفلسفة حالياً باسم الفلسفة مع التراث القديم؟ ما هي مسؤولية الفلسفة كمنهج والتزام بالنسبة إلى الموروث الفلسفي القديم؟ هنا تشير العلاقة بين الفلسفة والتراث، ومن خلال حرف العطف، إلى الجبهة الثالثة من موقفنا

(١) كان هذا هو موضوع المؤتمر الفلسفي العربي الأول، انظر أعمال المؤتمر في: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر.

(٢) مصطفى عبد الرازق، التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية؛ علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الآرسطي وحسن حنفي، «علم أصول الفقه»، في: دراسات إسلامية، ص ٦٥ — ١٠٤.

(٣) عبد العزيز عرت، فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، وقد صدر المؤلف كتابه بفصل عن ابن خلدون.

(٤) عثمان أمين: الجوانب: نظرات في فكر العقاد؛ فلسفة اللغة العربية؛ رائد الفكر المصري، ورواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي.

الحضاري، أي الواقع الحالي وكيف يفرض نفسه، من حالة استيقاظه على التراث القديم، يتفاعل معه، وينتقي منه، وينقد رواسبه ويطور عناصره التي توقفت، ويبرز مواطن قوته.

وعلى أية حال، وسواء أكان المقصود هو المعنى الأول، الذي يجعل العلاقة بين الفلسفة والتراث سؤالاً تاريخياً خالصاً مشيراً إلى تراثنا القديم (الجبهة الأولى)، أم المقصود هو المعنى الثاني الذي يجعل هذه العلاقة سؤالاً فلسفياً معاصراً قريب الصلة بالفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، حيث يكون لفظ الفلسفة أقرب إليها (الجبهة الثانية)، أم كان المقصود علاقة الفكر ذاته (الفلسفة كعملية ممارسة للتفلسف وصلتها بالتراث القديم) (الجبهة الثالثة)، فإن السؤال يظل مطروحاً بكل هذه المعاني الثلاث، وفي هذه الجبهات الثلاث، لاسيما وأنها معان متداخلة، وجبهات متشابكة. وتكمن الصعوبة في معرفة إلى أي حد تحيل العلاقة بين الفلسفة والتراث إلى أي من هذه المعاني أو الجبهات الثلاث.

ثانياً: أزمة الفلسفة والتراث

تتمثل أزمة «الفلسفة والتراث» في ثنائية المصدر في فكرنا المعاصر، فهناك «الفلسفة»، والتي تعني في الغالب الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وهناك «التراث»، ويعني في الغالب التراث الفلسفي القديم. فالفلسفة تأتي من الغرب الحديث، والتراث يأتي من تاريخنا القديم. ويعني ذلك أن «الآخر» هو الحديث المعاصر، وأن «الأنا» هو التاريخ القديم. وبالتالي يصبح التمايز بين «الأنا» و«الآخر» تمايزاً في الزمان، تمايزاً بين القديم والجديد... بين التراث والفلسفة، إلى آخر ما يقال من مصطلحات عصرنا الذي يتمثل مطلبه الرئيس في الأصالة والمعاصرة.

أما البعد الثالث، وهو الذي يمثل حرف العطف «الواو»، أي الفكر المستقل - اعتماداً على العقل الخالص والذي يمكن أن يكون موطن التفاعل بين القديم والجديد - فلا وجود له. إنه العقل الذي أنيطت به عدة علوم فلسفية خالصة، في مقدمتها الميتافيزيقا. وقد غلبت على هذا العلم أيضاً مادة المعاصرين مثل: كانط وهيدغر وكراناب، وغلب على المدخل إلى الفلسفة أيضاً الطابع الغربي في قسمة الفلسفة إلى نظريات ثلاث مشهورة: المعرفة، الوجود، والقيم، دون الإشارة إلى ما يعادلها في تراثنا القديم، أعني في علم أصول الدين: نظرية العلم، ونظرية الوجود، والإلهيات التي تضم نظريتي التوحيد والعدل، أي مجموع القيم، متى تقدّمها استقلال العقل، وحرية الإرادة، والأمل في المستقبل^(١). والحقيقة أن هذه النظريات الثلاث في الفلسفة الغربية الحديثة قد أتت في بداية العصور الحديثة كغطاء نظري جديد بدل الغطاء النظري القديم الذي ورث من العصر الوسيط، والذي تم إسقاطه في عصر النهضة، علماً أن هذه النظريات الثلاث ما زالت مطوية داخل علم العقائد في تراثنا القديم، وأن أسس الفلسفة، بالنسبة إلى جيلنا، هي الجبهات الفلسفية الثلاث التي يحتمها موقفنا الحضاري الحالي: الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربي، والموقف من الواقع^(٢).

(١) توفيق الطويل، أسس الفلسفة (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٧).

(٢) حسن حنفي، «موقفنا الحضاري» ورقة قدمت إلى: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر.

إن الضحية الرئيسة لهذه الأزمة هي ظروف العصر التي تم إسقاطها كلية من الحساب، مما نتج عنه حيرة طلاب الفلسفة بين التراث القديم والفلسفة المعاصرة. ومع ذلك فإننا نشكو من عدم ارتباط مقرراتنا الفلسفية بروح العصر، وعدم تعرضها لمشاكله، ونثير الموضوع على صفحات الجرائد، وفي أجهزة الإعلام كنوع من تبرئة الذمة أمام النفس، وكأننا على وعي بالأزمة، ونحاول جاهدين إيجاد حل لها. والسبب في هذا السلوك واضح جداً وهو حصار طالب الفلسفة بين هذه الجبهات الثلاث: تراثنا القديم، والتراث الغربي المعاصر، وواقع عصرنا وهمومه، دون رابط عضوي أو تفاعل فيما بينها، أما الحل فأوضح مما سبق، وهو تحديد الموقف بدقة من هذه الجبهات الثلاث وإيجاد عناصر التفاعل بينها، حتى لا يميل وعينا القومي تجاه واحد منها متناسياً الآخر تماماً ومتجاهلاً له، فيهزم فيه. إذ تخرج السلفية من الجبهة الأولى، كما تخرج العلمانية من الجبهة الثانية، وتحاول الإصلاحية الخروج من الجبهة الثالثة. وكل فريق يتجاهل الجبهتين الأخريين، أو يلتقي مع الآخر في معاداتهما وتكفيرهما، لا فرق بين هذا الفريق أو ذاك.

قد يكون أحد أسباب هذه الأزمة عدم تساوي الجبهتين الأولى والثانية، أعني التراث القديم والفلسفة الغربية المعاصرة، من حيث العمق التاريخي. فالتراث أعمق من الفلسفة في وعينا التاريخي، إذ يمتد منذ قرنين من الزمان. إنها لم تكن، بعد، تراثاً قديماً، والأجيال التي عملت فيها لا تتجاوز الجيلين أو الثلاثة، بل إن التراث الغربي عند أصحابه لم يزل معاصراً بالنسبة إلى تراثه القديم في العصر الوسيط أو في العصر اليوناني. وهو كذلك أيضاً حتى عند أصحاب الاتجاهات المحافظة في الفلسفة المعاصرة، مثل التوماوية الجديدة التي تعتبره مجرد قوسين، تأويلاً جديداً لموضوعات أساسية في العصر الوسيط. وإذا كان التراث أكثر رسوخاً في وعينا التاريخي من الفلسفة فإن التعبير (التراث والفلسفة) يكون أصدق من (الفلسفة والتراث). فالأولوية هي للتراث على الفلسفة، لأنه أعمق تاريخياً، وأرسخ وجدانياً في وعينا القومي.

ربما يكون أيضاً بين أسباب عدم التوازن في وعينا القومي بين التراث والفلسفة أن التراث معلوم الهوية، إذ يعني تراثنا القديم أنه يعبر عن هوية الأنا، في حين أن الفلسفة والتي قد تعني الفلسفة الغربية المعاصرة أقل وضوحاً في التعبير عن الهوية... هوية من؟ هوية الأنا أم هوية الآخر؟ وإذا كانت هوية الأنا، فهل هي هوية الأنا القديم أم هوية الأنا المعاصر؟ من هنا ينشأ في «الأنا» ولاء مزدوج لهويتين غير متكافئتين... هوية القديم برسوخه وعمقه التاريخي، وهوية المعاصر بحدائته وغربته. وتشتد الأزمة حدة حين يستحيل الجمع بين التراث والفلسفة بحرف العطف، لأن العلاقة بينهما علاقة صراع وتضاد، منذ نهضتنا الحالية. فإذا كان التراث يعبر عن «الأنا» والفلسفة تعبر عن الآخر، فإن علاقة التراث بالفلسفة تحددها علاقة الصراع بين الأنا والآخر... بين التحرر والاستعمار... بين الشرعية واللاشرعية... بين الجماهير والصفوة... بين المحكومين والحكام. ترى هل يمكن حل هذا الصراع بين «الأنا» و«الآخر»... بين الجبهتين الأولى والثانية، إلا في الواقع المباشر، أي على الجبهة الثالثة، حيث يدور القتال؟^(١)

(١) حسن حنفي: «التراث والنهضة الحضارية»، ورقة قدمت إلى: ندوة الإبداع الفكري الذاتي، الكويت، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٠، «التراث والعمل السياسي» ورقة قدمت إلى: منتدى الفكر والحوار، ندوة التراث والعمل السياسي، الرباط، ١٩٨٢، و«التراث والغير الاجتماعي» ورقة قدمت إلى: معهد التخطيط القومي بمصر، ندوة القضايا الاجتماعية للتنمية في مصر، القاهرة، آذار/مارس ١٩٨١.

ثالثاً: مظاهر الأزمة

تبدو الأزمة في تعاملنا مع التراث القديم، أعني في نقل علومه كلها دونما اختيار بينها، أو تطوير لها. فغالباً ما تنتقل الفلسفة، والكلام، والتصوف دون أصول الفقه، مع أنه - وكما نبّه على ذلك رواد البحث الفلسفي في عصرنا - أهم مواطن الإبداع في فكرنا الفلسفي المنطقي المنهجي. وما زال هذا العلم قابلاً في كليات الشريعة في الجامعات الدينية مثل الجامعة الأزهرية، والجامعات الإسلامية بأم درمان، والقرويين، والزيتونة، أو في كليات الحقوق في الجامعات الوطنية مطوياً في الشريعة الإسلامية، وكأنه إحدى مقدماتها، دون مقارنة بينه وبين العلم الموازي له في التراث الغربي، أعني منطق القانون ومناهج تفسيره^(١). لقد أسقطنا أصول الفقه من الحساب مع أنه منطق النفس، وروح الحضارة، ومنهج الفكر، ومواطن الإبداع، على الرغم من شكايتنا المستمرة من غياب الفكر المنهجي في فكرنا المعاصر، ودعوتنا إلى أهمية المنهج في الفكر الغربي.

وفي تدريسنا للعلوم العقلية النقلية الأربعة جعلناها على مستوى واحد، دون أن نفضل بعضها على بعض. فعلم الكلام كالفلسفة كالتصوف سواء بسواء، دون تمايز بينهما من حيث الأهمية أو النفع بالنسبة إلى عصرنا الحاضر، بل دون جدل بينها... هذا الجدل الذي أدركه القدماء. فالفلسفة تطوير للعقائد في الصراع الدائر بين المتكلمين والفلاسفة^(٢). والتنزيل في صراع مع التأويل، وهو الصراع المشهور بين الفقهاء والصوفية. والمتكلمون في صراع مع الصوفية، وهو الصراع بين منطق العقل ومنطق الذوق... بين البرهان والكشف، ومحاولة الفلسفة الإشراقية من ناحية، وحكمة الإشراق من ناحية أخرى، الجمع بينهما^(٣).

لقد حاول المتأخرون، كالمقدمين، إحصاء العلوم من أجل تحديد علاقة العلوم كلها بعضها ببعض في نسق علمي واحد، طبقاً لمقاييس في التصنيف تدل على اتصال الإلهيات بالطبيعيات، وعلم الكلام وعلوم الفقه بالعلم المدني^(٤).

وننقل مادة كل علم، ونصيف - على أقصى تقدير - نشأته وكأننا غرباء عنه، متفرجون عليه... أشبه بالمستشرقين منا بأصحاب البلاد، مع أننا جزء منه، ومسؤولون عنه. توقف العلم لأننا انفصلنا عنه، وتخليينا عن مسؤوليتنا تجاهه كجزء من تخلي رجال العلم وعلماء الأمة عن المسؤوليات العامة وتركها في أيدي أولي الأمر. وكان من نتيجة ذلك أن توقفت العلوم بعد نشأتها وتطورها واكتمالها.

وفي كل علم نعرض لأهميات المسائل، والخلاف حولها، وكأننا لسنا طرفاً فيها، وكأن الأمر لا يعنينا في قضايا المصير. ففي الكلام، نعرض للخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ولا نفضل التنزيه على التشبيه في التوحيد، ولا نؤثر العقل على النقل، ولا حرية الإرادة على الجبر والكسب في العدل، ولا نعطي الأولوية للعمل على الإيمان في الأسماء والأحكام، ولا للاختيار على الزمن في الإمامة. فلا تزال الإمامة في قريش،

^(١) F. Geny, *Méthode d'interprétation et source en droit privé positif* (Paris: L. G. J., 1954)

^(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤).

^(٣) حسن حنفي، «حكمة الإشراق والفيومينولوجيا»، في: دراسات إسلامية، ص ٢٧٣ - ٣٤٥.

^(٤) الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٩)، ص ٩١ - ١١٣.

أي في فئة لا تخرج منها، وهي اختيارات قديمة فرضتها ضرورات العصور القديمة، إبان النزاع على السلطة منذ أيام الفتنة الأولى، والتي حفظتها الكتب المدونة، ويكررها الأساتذة في الجامعات الدينية والوطنية، على الرغم من تغير الظروف والتي قد تحتم اختيارات بديلة طبقاً لحاجات عصرنا. ما زلنا نؤرخ «للفرق بين الفرق» دون محاولة للجمع بين الفرق، ونحن ندعو إلى الوحدة الوطنية، ونريد تأسيس الجبهات الوطنية بعيداً عن أحاديث التطرف في الحكم، وكوسيلة للخلاص.

وفي الفلسفة نكرر القسمة الثلاثية القديمة: المنطق، والطبيعيات، والإلهيات^(١)، دون أية محاولة لإعادة بناء المنطق الصوري القديم في منطق شعوري أو جدي أو اجتماعي. ونكرر الطبيعيات القديمة، ودرجاتها، وترتيبها الصاعد، من العناصر الأربعة إلى المعادن، إلى النبات إلى الحيوان، إلى النفس، والطبيعة ساقطة من وعينا القومي. ونكرر الإلهيات القديمة بإشراقياتها وفيضها وإعطائها الأولوية لله على العالم، دونما محاولة لإعادة بنائها، لرد الاعتبار إلى العالم من أجل القضاء على اغترابنا فيه والعودة إليه. ونثبت الضرورة الكونية في العالم التي تمنحها أحكام النجوم ودوائر الأفلاك، ونرى الطوالع لمعرفة مصائر البشر، ونرى المدينة الفاضلة متمثلة في الدولة الهرمية التي تأخذ القمة فيها كل شيء، ويُسلب عن القاعدة كل شيء. نعيد البناء القديم، والإنسان والتاريخ فيه غائبان، وهما محور التقدم في كل حضارة، ولدى كل الشعوب. ونعيد التصوف القديم ونكرره كعلم، دون أن نحدد نشأته التاريخية الذاتية وليست مصادره ومؤثراته الخارجية كما يفعل المستشرقون طبقاً لمنهج الأثر والتأثر، فقد كان التصوف مجرد رد فعل تاريخي على تيار البذخ والترف، ونتيجة للتكالب على العالم، والافتتال بين الفرق السياسية، كلٌ منها تدعي أنها أولى بالحكم الشرعي وتكفر الأخرى. كان التصوف حركة مقاومة سلبية بعد أن استحوطت المقاومة الفعلية، وبعد أن استشهد العديد من الأئمة من آل البيت في خروجهم على السلطان، لم تبق إلا محاولة الخلاص الفردي بعد أن استحالت الخلاص الجماعي، وترك الدنيا بمن فيها، على من فيها، بعد أن تكالب الناس عليها، والهروب إلى الله بعد أن استعصى العالم واستحوطت السيطرة عليه. ولا نطرح سؤالاً هل الموقف الآن هو كذلك؟ هل المقاومة مَيُؤَس منها؟ هل ما زال الهروب إلى الله مطروحاً؟ هل إنقاذ الجماعة قد انتهت إلى طريق مسدود؟ هل استشهد منا قادة المعارضة مثلما استشهد من آل البيت؟ ما زلنا ندرس التصوف وندرسه كحركة خروج من العالم بينما العالم ينزلق من بين أيدينا، ويفر من بين أصابعنا، ويهرب، فاقدين السيطرة عليه. ثم يأتي الغير كبديل عنا ليحل محلنا، بحجة المساعدة والعون والتعاون المشترك والتنسيق المتبادل والمناورات المشتركة.

وفي كليات الشريعة في الجامعات الدينية، وكليات الحقوق في الجامعات الوطنية نكرر النسق القديم في علم أصول الفقه، ونبرز المدارس الأربع وكأنها مختلفة متباينة، دون أن نراها من منظور واحد

(١) حنفي: «تراثنا الفلسفي» في: دراسات إسلامية، ص ١٠٧ — ١٤٤، انظر أيضاً: «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟» في: المصدر نفسه، ص ٣٩٣ — ٤١٥، و«لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟» في: المصدر نفسه، ص ٤١٦ — ٤٥٦.

وكمنهج واحد، مع تأكيد كل مدرسة أحد جوانبه. فالمالكية تعطي الأولوية للواقع على النفس، والحنفية تعطي الأولوية للنفس على الواقع، والشافعية تجمع بين الاثنين طبقاً للضرورة والمصلحة وتفسير الزمان والمكان، والحنبلية دعوة إلى العودة إلى الأصول بعد أن تشعب الفكر، وتضاربت مناهج الاستدلال، وتداخلت الأهواء والمصالح، وتشابكت العلل. كما نكرر النسق القديم في ترتيب الأصول الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. وهو ترتيب كان يتفق مع روح العصر القديم نظراً لقربه من الوحي، وأولويته على الواقع. في حين أن روح العصر الحالي، واستناداً أيضاً إلى روح الوحي المثلثة في أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، تعطي الأولوية للواقع على الفكر. وبالتالي يكون ترتيب الأصول الأربعة الذي يفرضه روح العصر: القياس، والإجماع، والسنة، والكتاب. وهو الترتيب الصاعد في مقابل الترتيب النازل القديم، الاستقرار في مقابل الاستنباط، القاعدة في مواجهة القمة. وإلا ففيم الشكاية من غلق باب الاجتهاد، وقلة الاعتماد على العقل، وغياب المنطق، وضيق أعمال النظر؟ القياس هو تجربة الفرد الخاصة وجهده العقلي الخالص، وهو قادر على الاستدلال إذا استكمل شروط الاجتهاد: العلم بمنطق اللغة، والدراية بأسباب النزول الأولى، والوعي بمصالح المسلمين الحالية، وهي أسباب النزول المكانية أي ظروف قراءة النص حالياً. والإجماع تجربة إنسانية مشتركة بين علماء الأمة، نوع من الحوار الحر بين المفكرين والمنظرين وقادة الرأي، دونما خوف أو قهر أو استبداد بالرأي الواحد، أو إلهام يأتي، حتى ولو كان رأي الخليفة أو الإمام أو قاضي القضاة أو ساري العسكر. والسنة هي التجربة الفريدة لنموذج التحقق الأول في حياة مبلغ الوحي، للاسترشاد بها، كما هو الحال في المسيحية البدائية واليهودية الأولى، والمراحل الأولى في كل المذاهب الفكرية، قبل أن تنالها عوامل التاريخ وصراعات القوى بالانحراف والتغيير أو الضياع. والكتاب هو تجارب الأمم والشعوب على مدى التاريخ، التراكم المعرفي الإنساني الشامل المتحقق مع بدهاء العقل والفطرة، وكما يبدو في الحكم والأمثال والمأثورات والآداب الشعبية⁽¹⁾.

أسقطنا العلوم النقلية الخالصة من الحساب فتلقفتها الجامعات الدينية، وبعض أقسام اللغة العربية في الجامعات الوطنية لتعيد في الأغلب اجترار علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، كما تركها القدماء بلا تطوير، وبلا نقل لها من مرحلة العلوم النقلية إلى مرحلة العلوم النقلية العقلية. وتلك مهمة المعاصرين حتى تأتي أجيال لاحقة فتحولها إلى علوم عقلية خالصة، وهي أكثر العلوم حضوراً في وعينا القومي، فقد استقرت في الأذهان، وترسبت في الوعي، وامتلأت بها المكتبات العامة والخاصة في المساجد والقصور، وقامت عليها المعاهد والمدارس الدينية، وشاعت وراجت، طباعةً وتوزيعاً، وكسب الناشرون من ورائها الملايين. يستشهد بها الأئمة والخطباء، ويستعملها العامة والخاصة كحجج سلطة للإثبات أو النفي. وهي العلوم التي نشأت نقلية خالصة وتوقفت تطورها، ولم تتحول بعد إلى علوم نقلية عقلية، كباقي العلوم الأربعة الأخرى التي تغلب على أقسام الفلسفة. ولما ظلت بعيدة عن أعمال العقل وممارسة

(1) Hassan Hanafi, «Les Méthodes d'exégèse: Essai sur la science des fondements de la compréhension», dans: Usul al-Figh (Le Caire: Conseil des arts, des lettres, et des sciences sociales, 1965), pp. 63 – 161.

النقد امتلأت بالأساطير وسادتها الخرافات، وغاب عنها النقد الداخلي واكتفينا بالنقد الخارجي كما وصفه القدماء.

لم تتطور علوم القرآن منذ السيوطي والزركشي، ولم تزد أبوابها عن الأبواب القديمة التي تبلغ المائة، بما في ذلك الحرف والشكل والصوت، ودون التمييز بين ما هو دال وبين ما لا دلالة له. ظللنا نردد مادة كانت لها دلالتها عند القدماء لقرب عهدهم بالوحي، مثل: هل الفاتحة جزء من القرآن؟ هل البسملة جزء من السورة؟ وهي مسائل لم تعد ذات دلالة عندنا لأنها استقرت ولم تعد سوطاً للنقاش، إن إثارتها مع غيرها مثل ضرورة حذف «قل»، «قال» أو تغيير التاريخ الهجري إلى تاريخ مولد الرسول يجلب الضرر أكثر مما يجلب النفع ويفرق أكثر مما يجمع. في حين فرض عصرنا أن تكون الأولوية لأبواب أخرى ذكرها القدماء، دون التركيز على دلالتها، مثل أسباب النزول أي أولوية الواقع على الفكر، الناسخ والمنسوخ، أي تطور التشريع في الزمان وقياسه على القدرة الإلهية، المكي والمدني أي التصور والنظام، العقيدة والشريعة، النظر والعمل... إلخ.

ظلت علوم التفسير القديمة ضحية التفسير الطولي الزماني المقطع، سورة بعد سورة، وآية بعد آية، حيث يتوزع الموضوع الواحد في عديد من الأمكنة فتضيع وحدته، ويفقد الناس رؤيته، ويفتتت بناؤه، وبالتالي لا يغير من الواقع شيئاً ولا تقدم له نظرية. في حين أن التفسير الموضوعي للقرآن قد يكون أقرب إلى روح العصر، لمعرفة موقف الوحي من الأرض، والملكية، والعمل، والطبقات الاجتماعية، والفقر، والغنى، وعوائد النفط، والتبعية للأجنبي والحرية والقهر^(١). كما كانت علوم التفسير القديمة ضحية النزعة التاريخية أي البحث عن الوقائع المادية التي يشير إليها النص في حين أن النص مجرد باعث على الفعل والسلوك، وصدقه النظري في تطابقه مع التجربة البشرية، وليس مع الوقائع التاريخية^(٢).

أما علوم السيرة فقد تكون هي المسؤولة عن التشخيص في حياتنا العملية، وعبادة الأشخاص عندما تتحول الأفكار والمذاهب والمبادئ ونظم الدول بل وعصور التاريخ إلى أشخاص. الوحي مبادئ مشخصة، ونظريات لا شخصية... تصورات مبدئية وشرائع عامة. والرسول مجرد مبلغ للوحي، وأول مبيّن لعمومه، ومطبق لشريعته. ليس الرسول وحياً بشخصه وإلا وقعنا في التصور المسيحي للوحي، وهو المسيح بشخصه أو الكنيسة بمؤسساتها. علوم السيرة نشأت في المسيحية نظراً لتحول العقيدة من الكلمة عند المسيح إلى الشخص عند الحواريين وبخاصة بولس، ولتقديس الحواريين من بعده وتعظيم الرهبان ودفنهم في الكنائس، وإقامة المعابد فوق المقابر. ولكنها قد لا تنشأ في الإسلام لأن الرسول مجرد مبلغ للوحي، كان يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ابن امرأة كانت تأكل القديد، رسول قد خلت من قبله الرسل. لا يقوم بالعجزات في حياته أو بعد مماته، ولادته ومماته مثل سائر البشر، لذلك كان تشخيص الرسالة في علوم السيرة هو الراسب التاريخي المكون لعبادة الأشخاص في حياتنا القومية المعاصرة. ثم قوت نظريات الشفاعة والولاية والتوسط والمحبة والتي شملت آل البيت أيضاً، هذا

(١) محمد باقر الصدر، التفسير الموضوعي للقرآن.

(٢) حسن حنفي، «قراءة النص» مجلة ألف، العدد ٧ (١٩٨٨).

التشخيص من خلال الطرق الصوفية، التي تعتبر الرافد الأول للدين الشعبي الذي يمارسه الناس في حياتهم اليومية.

أما علوم الحديث فقد استطاعت بحق أن تضبط صحة أقوال الرسول بعد أن تشعبت، وزادت، ونقصت، واختلط الصحيح منها بالموضوع، وبعد أن رفض الأوائل تدوين مصدر ثانٍ للتشريع اكتفاء بالمصدر الأول. كانت ظروف العصر الأول تحتم النقد الخارجي والاعتماد على صحة السند استدلالاً منه على صحة المتن. ونشأ علم الجرح والتعديل وعلم ميزان الرجال لقرب العهد برواة الحديث. ولكن الظرف الآن قد تغير. وبعد عهدنا من عهد الرواة، وأصبح عصرنا أكثر قدرة على النقد الداخلي أي إعطاء الأولوية للمتن على السند، والاستدلال على صحة الحديث من صحة المتن، واتفاقه مع العقل والحس، مع البداهة والواقع، مع التجربة البشرية ومصلحة الجمهور. وهي بعض مقاييس صحة سند المتواتر مثل: استقلال الرواة، أي عدم خضوع الراوي لأي ضغوط لتغيير الدمة، واستحالة التواطؤ والاتفاق على تغيير الرواية، العدد الكافي منهم حتى يصبح الاطراد في القول أساس الصحة مثل اطراد التجربة البشرية، التجانس في الزمان، أي تجانس انتشار الرواية عبر العصور. لا خفاء فجأة أو شهرة فجأة، حتى يمكن معرفة مواطن الوضع وجماعات المصلحة التي تريد إخفاء النص أو نشره.

أما الفقه فإنه كان أيضاً وثيق الصلة بالعصر القديم، فغلبت فيه العبادات على المعاملات نظراً لقربه من عصر الوحي، ولحدائث العبادات ونجاح المعاملات، وتبويب الفقه بأيدي فرق السلطان حتى يقنن للناس شريعة تغلب عليها الشعائر والطقوس، ولا تتعرض إلى الحياة العامة إلا في الفروع، وكما هو الحال في الإمامة في علم أصول الدين، عندما وضعت كآخر مسألة في سفر العقائد، كفرع لا أصل، على هامش العقيدة ليس في صلبها، اتباعاً للعرف وليس طبقاً لضرورة العقل ومقتضيات العقيدة. في حين أن أزمة عصرنا في هذه الغلبة بالذات وتواري المعاملات عن العبادات، وامتلاء حياتنا العامة بالعبادات وانفلات المعاملات طبقاً للمنافع الشخصية وأساليب الاستغلال وتهريب رؤوس الأموال مع غطاء فقهي صوري من المصارف الإسلامية وشركات توظيف الأموال. لقد كان همّ الفقه القديم معرفة الأحكام الشرعية، الحلال والحرام، نظراً لقربه من عصر النبوة وحاجة الناس إلى هذه المعرفة. واقتفينا الأثر، وزايدنا في الإيمان، فركّزنا على الحلال والحرام تاركين المندوب والمكروه أو محيلين إياهما إلى الحلال والحرام كما فعلت الصوفية من قبل، ونسينا المباح. طرحنا سؤال التحليل والتحریم في كل شيء حتى أصبحت حياة البعض منا هاجساً ووسواساً يرى الحرام في كل شيء، مع أن الحلال أو المباح أحد أحكام الشرع الخمسة. وكل ما سكت عنه الشرع تحليلاً أو تحريماً فهو مباح. ولا حلال إلا ما حلله الشرع، ولا حرام إلا ما حرّمه الشرع. أحالت فرقنا الإسلامية المعاصرة - مثل الصوفية قديماً - المكروه إلى الحرام، والمندوب إلى الواجب وتحولت حياة المسلم إلى ثنائية الحلال والحرام، وضاعت حياة التوحيد، وانزوت أمام المانوية الأولى وثنائيات الخير والشر وتعارض النور والظلمة. وضاعت من النفس الطمانينة والسكينة وحياة السلام وتحولت إلى حياة الحرب والتضاد والصراع في معركة وهمية غير متكافئة بين قوى الفرد وقوى الإحباط وصفوف القهر، أو ما يسمى بقوى الخير وقوى الشر، بين الفضيلة والرذيلة. مع أن روح العصر تتطلب

تحرير الناس من عبودية الحكام، وأسر التقاليد، وقهر القوانين ودعوتهم إلى الطبيعة أساس الوحي، وبدئهم بالمباح أو الحلال أساس الشريعة، براءة الذمة أو البراءة الأصلية، رحمة الناس.

كما درّسنا العلوم العقلية والطبيعية الخالصة في مادة «تاريخ العلوم عند العرب» سواء العلوم الرياضية أم الطبيعية، مكررين نظريات القدماء أو مقارنين بينها وبين العلوم الغربية المعاصرة، حاكمين بأنه كان لنا قصب السبق على غيرنا، حتى نرضي أنفسنا بالإحساس بالنقص، وتعويضاً للتوقف الحالي. وما دمنا في الماضي قد سبقنا غيرنا فإن ذلك قد يغفر لنا تأخرنا الحالي، أو قد يعطينا وهماً بالحقاق. وقد نكون أقرب إلى تاريخ العلوم الصرف في المراحل السابقة لتطور العلم الغربي الحديث، وبالأخص نقل علوم اليونان وترجمتها إلى العلم الغربي قبيل عصر النهضة، وهي صورة تاريخ العلم العام - من وجهة النظر الأوروبية - حيث يصب كل شيء في الغرب الحديث منذ البدايات الأولى للعلم في الصين والهند وفارس ومصر وعند العرب المسلمين، وما العلم العربي الإسلامي إلا حلقة اتصال بين العلم اليوناني والعلم الغربي، لنا شرف النقل وجهد الحامل، وإن استعصى الأمر أحياناً على فهم المسلمين، فأسأؤوا التأويل وخطوا بين العلم والدين، بين أرسطو وأفلاطون. ولم ندرك أن التسمية «تاريخ العلوم عند العرب» خاطئة، فالموضوع هو نشأة العلم عند المسلمين، لأن حملة العلم كانوا من المسلمين كما أن العلم نشأ بفضل الإسلام الذي يجبّ الجنسية والقومية. وإن القول بأن أكثر حملة العلم كانوا من العجم هو رد على خطأ بخطأ آخر، عجم في مقابل العرب، ومجموع الخطأين لا يكون صواباً. حتى وإن كانت العروبة تعني اللسان، فإن بعض المؤلفات العلمية مكتوب باللغات الفارسية والتركية والهندية. كما أن التعريب قد تم بفضل الإسلام. إن المهم لدينا ليس هو تاريخ العلوم الذي وصل الغرب إلى نهايته، وجعل كل مساهمات الشعوب اللاغربية أذياً له، وفصل عن قصد بين العلم وتاريخ العلم، بين البنية والتطور، بين النهاية والبداية، بين الغرب ومصادره في الشرق. إن ما يهمننا في العلوم العقلية الخالصة هو كيفية خروج هذه العلوم من التوحيد. ما الصلة بين وظيفة العقل وتصور الطبيعة من ناحية وبين التوحيد من ناحية أخرى؟ هل استطاع التوحيد توجيه العقل نحو الفكر الخالص بفعل التنزيه، وتوجيهه نحو الطبيعة بفعل الإرادة والخلق؟ هل استطاعت هذه العلوم الكشف عن الهوية التامة بين الوحي والعقل والطبيعة؟ هل استطاعت أن تضع هوية العقل والطبيعة على أنها هوية الوحي ودون الإحالة إليه؟ كيف استطاع العلم الإسلامي الخروج من التوحيد أو كيف تحول التوحيد إلى علم عقلي خالص؟ كيف طبع التوحيد العقلية الإسلامية موجهاً إياها نحو الرياضيات الخالصة والعلم التجريبي الخالص؟ هل هناك صلة بين أوصاف الذات: القديم أي ما لا أول له (الباقى أي ما لا نهاية له) بحساب اللامتناهي في الرياضيات؟ هل هناك صلة بين الواحد وحساب التفاضل والتكامل؟ ما الصلة بين التنزيه والفن الإسلامي، أي توالي الأشكال الهندسية إلى ما لا نهاية من كل الجهات؟ ما الصلة بين الابتعاد عن التجسيم والتشبيه في الصفات، وبين الابتعاد عن التصوير والنحت في الفن؟ هل هذه الدوافع ما زالت باقية بعد أن استقر التوحيد وجمد في الأذهان أم أنها مستمرة لا تخضع لروح العصر، بل تنبع من البنية الداخلية للفن ولتكوين العمل الفني، مثل أولوية الفنون السمعية على الفنون البصرية، بصرف النظر عن الوحي كلمة أو ألواحاً؟ هل يمكن أن تنشأ فنون الرسم والنحت والتصوير لدينا بدوافع إسلامية دون تقليد للغرب؟ إن

العلم الحالي لدينا إما نقل عن العلم الغربي، دون تعرّف على فلسفته وأساسه النظرية، نهاية بلا بداية، تطبيق بلا نظرية، وإما انغلاق على الذات ورفض له باعتباره قائماً على تصورات ودوافع لا إسلامية. وتتحوّل هذه التصورات والدوافع إلى عقائد وأشياء لا توجّه الشعور، ولا تؤثر في الذهن، ولا تطبع العقلية بشيء، لا تثير العقل الخالص ولا توجهه نحو الطبيعة^(١).

أما العلوم الإنسانية: اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ فإنها لا تكاد تذكر في أقسام الفلسفة. وتحولت علوم اللغة والأدب إلى أقسام اللغة العربية وآدابها. أما الجغرافيا والتاريخ فلا يكادان يذكران لا في أقسام الفلسفة ولا في الأقسام المختصة بهما كالجغرافيا والتاريخ. فالجغرافيا علم غربي معاصر بكل أنواعها، والتاريخ مجرد مراجع عامة ومصادر تركها القدماء، تحتوي على أخبار بصرف النظر عن دلالتها. إنما تركناهما كهواية للأساتذة أو المثقفين يكتبون عن الجغرافيين العرب والمؤرخين العرب وكيف أنهم قد حازوا قصب السبق. كانوا رحالة يجوبون الأرض، ويضعون الخرائط، ويصفون البقاع، وكانوا مرشدين في عصور «الكشوف الجغرافية» الغربية، دون بحث عن دلالات ذلك كله في توجيه الوحي العقل نحو الطبيعة والدعوة إلى التفكير في الجبال والأنهار والوديان، وأسباب نزول الأمطار واندلاع البرق وإطلاق أصوات الرعد وعلل الزمهرير والثلج والصقيع والضباب، وأسباب الحرارة والبرودة، وفي توجيه الوحي العلماء إلى السياحة في الأرض والانتشار في العالم، والتعرف على عادات الشعوب والقبائل واكتشاف سنن الله في الخلق^(٢).

رابعاً: تغير ظروف العصر

إن الدوافع لإعادة النظر في التراث الفلسفي بخاصة، وفي التراث كله بعامّة، وأبنيته وحلوله واختياراته وبدائلها الممكنة هي تغير الظروف كلية من عصر إلى عصر، ومن فترة إلى فترة. فإذا كنا الآن في مطلع القرن الخامس عشر الهجري أو جاوزناه بقليل فوّرنا أربعة عشرة قرناً من التراث يندرج تحت فترتين: الأولى امتدت سبعة قرون، من القرن الأول حتى القرن السابع. نشأت في قرنين، الأول والثاني، وازدهرت واكتملت في قرنين، الثالث والرابع، ثم حدث الصراع بين الحياة والموت في قرنين، الخامس والسادس، منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس، ومحاولة إثبات ابن رشد رأب الصدع في القرن السادس. ولما كانت الضربة قاضية وكان ابن رشد نفسه محاصراً من الفقهاء في المغرب، وبعيداً

^(١) Hassan Hanafi: Human Subservience of Nature (Stockholm: [n. pb.], 1980; Nature, Culture and Technology (Stockholm: [m. pb.], 1981); Phikosophy of Space (Medina: [n. pb.], 1977); Phenomenology of Medea (Kuwait: [n. pb.], 1982), and Science, Technology and Spiritual Values (Tokyo: [n. pb.], 1987).

^(٢) الكندي: رسائل عديدة في الجزء الثاني من رسائله عن طبيعة الفلك، والعناصر والجرم الأقصى، واللون، والمطر، والضباب، والثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير، وبرودة الجو وحرارته، والمد والجزر. كما يمكن الرجوع إلى أعمال أبي بكر الرازي وجابر بن حيان وبالي العلماء الرياضيين والطبيعيين الذين يذكرون عادة في مواد تاريخ العلوم عند العرب.

عن أن يمتد أثره في المشرق أسرع الانهيار في السابع والثامن. وفي ذلك الوقت ظهر ابن خلدون ليؤرخ الفترة الأولى متسائلاً عن أسباب الانهيار. وكان طبيعياً أن ينشأ الوعي التاريخي بعد اكتمال إحدى فترات التاريخ.

أما الفترة الثانية فتمتد من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر، أي على مدى سبعة قرون، تؤرخ فيها الحضارة لنفسها وتحفظ نفسها بالتدوين: فظهرت الموسوعات الكبيرة، تشرح نفسها بنفسها وتلخص إبداعاتها في عصر الشروح والملخصات أولاً، اجتراحاً وتمثلاً، ثانياً، باستثناء بعض الإبداعات المتأخرة في إيران وتركيا وفي أطراف العالم الإسلامي في المناطق غير الناطقة بالعربية، حيث بقايا حياة في الأطراف بعد أن توقف القلب. ثم ظهرت الحركات الإصلاحية ابتداء من القرن الثاني عشر، الوهابية ثم الأفغاني وتلاميذه في القرن الثالث عشر حتى حسن البنا و(الإخوان المسلمون) والجماعات الإسلامية الحالية في القرن الرابع عشر ومطلع هذا القرن، كل حركة تعكس ظروف عصرها وترد عليها.

هناك إذاً فترتان متميزتان في تراثنا القديم وفي حضارتنا الإسلامية، الأولى الفترة القديمة والثانية الفترة الحديثة. الأولى اكتملت فيها الحضارة في ذروتها الأولى، والثانية ما زلنا نشاهدها. في نهاية الأولى أرخت الحضارة لنفسها، في الثانية حاولت النهوض. ونحن جزء منها، ورثنا الحركة الإصلاحية وحاولنا تطويرها إلى نهضة شاملة. الأولى تعادل في التراث الغربي العصر الوسيط فيه، والثانية تعادل عصوره الحديثة. وعلى هذا يكون التقابل بين التراثين - التراث القديم والتراث الغربي - محدداً جدل الأنا والآخر. عصر الازدهار والاكتمال لدينا يقابل في الفترة الأولى العصر الوسيط الأوروبي، كما يقابل عصر التدوين والشروح والملخصات أي التوقف والاجترار، العصور الغربية الحديثة. فليس اعتبار تراثنا القديم بمثابة العصر الوسيط، إلا إسقاطاً من الآخر على الأنا، كما أن توهم عيشنا في العصور الغربية الحديثة، إسقاط الأنا على الآخر.

تتقابل الفترتان، الأولى والثانية، في تراثنا القديم تقابل الأضداد على النحو التالي:

١- نشأت الحضارة في فترتها الأولى في عصر كانت فيه الأمة منتصرة، وكانت جيوشها فاتحة واستطاعت أن تراث الإمبراطوريتين القديمتين: الفارسية والرومانية في أسرع وقت. وانتشر الإسلام في أواسط آسيا شرقاً حتى حدود الصين، وغرباً حتى الأندلس وعبر البرانس. صحيح أن الإسلام انتشر في إفريقيا في الفترة الثانية وإبان مرحلة الضعف والخور، وانتشر أساساً عبر الطرق الصوفية وبعض حركات الاستقلال وعند الغزو الأوروبي؛ ولكن قلب العالم الإسلامي كان مهزوماً ومحاصراً. وبالتالي نشأت العلوم الإسلامية في زهو الانتصار ومن ثانياً الفتح. ونشأت تصورات العلوم على هذا النحو: الأولوية للإرادة المسيطرة على حرية الإرادة في علم الكلام، ولواجب الوجود على ممكن الوجود في الفلسفة، ولله على العالم في التصوف، وللنص على الواقع في الأصول. كانت العلوم بمرآكزها وألوياتها نموذج الدولة القومية المسيطرة، والإمبراطورية المترامية الأطراف. ولما استتب الأمر للنظم الحاكمة استقرت العلوم وأكسبت النظم شرعية نظرية وفقهية. واستمر الإفراز المتبادل بينهما، الدولة تعزز أيديولوجيتها، والإيديولوجيات تدعم الدولة.

وقد تغيرت الظروف الآن. وأصبحت الأمة في فترتها الثانية مهزومة بعد أن تلقت الهجمات الصليبية غرباً وغزوات التتار والمغول شرقاً، ثم الاستعمار الحديث غرباً من جديد، بعد أن استعصى على الهجمات الصليبية غزو العالم الإسلامي براً ومن القلب، وكان من السهل الالتفاف حول العالم الإسلامي بحراً وحول الأطراف. انهزمت الأمة بعد أن كانت منتصرة، واحتلت بعد أن كانت مستقلة، وتجزأت بعد أن كانت موحدة، وتخلّفت بعد أن كانت في أعلى مراحل التقدم والتنزيه. أصبحت الأمة محاصرة، معتمدة على الآخر في غذائها وسلاحها، في علمها وتنميتها. تخلّت عن استقلالها الذاتي إلى تبعيتها للآخر. أرضها محتلة في فلسطين وسبّنة ومليلة، وبها قواعد عسكرية أجنبية، أو داخلية في أحلاف عسكرية مباشرة أو غير مباشرة تحت ستار معاهدات الصداقة والتعاون، ودائعها في الخارج لتنمية القوى الغربية، ثم تستجدي المعونات وتستعطف السداد وتقليل الفوائد، وتطالب بفترات السماح. أصبح إشكال أساتذة الفلسفة أنهم يدرّسون علوماً نشأت في مرحلة الانتصار، ويعيشون في واقع مرحلة الهزيمة، فحدث عدم تطابق بين مادة العلم التي يحملها الأساتذة ويسمعها الطلاب والواقع الجديد الذي يعيشه كلاهما على حد سواء. وبالتالي انعزلت الفلسفة ولم تجد لها آذاناً صاغية. لم تعد تخاطب جمهور القراء. تحولت عند بعض الأساتذة إلى مادة للمقررات وإلى تكسّب بالعلم وحمل الشهادات، ونيل الجوائز، والواقع لا يتغير، يئن من وطأة الفصام بين الثقافة القديمة في مرحلة الانتصار والواقع الحالي في مرحلة الهزيمة. وأصبح هذا الفصام أحد مظاهر نفاق العصر كله. وإذا سنّ القدماء الإسلام، أو الجزية، أو القتال، والإسلام منتصر فكيف بالأمة اليوم وهي غارقة في أتون الاستجداء والاستعطف والتبعية؟

٢- لما كانت الجيوش فاتحة والأمة منتصرة في الفترة الأولى لم يستطع خصومها النيل من قوتها أو الوقوف أمام زحفها، فالتفوا من الخلف وإلى مصدر قوتها وهو الدين الجديد وعقيدة التوحيد والنيل منه. ظهرت حركات الزندقة والتشويش على العقائد للالتفاف حول الإسلام من الباب الخلفي، من باب النظر وليس من باب العمل، من باب العقائد وليس من أتون المعارك. وكان الخصوم من أنصار الديانات القديمة كالمانوية والمذاهب السائدة في الأراضي المفتوحة كالمجوسية، والديانات التي دخل معها الإسلام في جدال عقائدي كاليهودية والنصرانية، وبالتالي نشأت العلوم الإسلامية، العقلية النقليّة، للدفاع عن العقيدة الجديدة والدخول في معارك العقائد ضد الفلسفات والمذاهب والديانات القديمة. وكان من الطبيعي أن تتصدى الحضارة لمواطن الخطر في العقائد النظرية بعد أن اطمأنت إلى سيطرتها على الأرض وتحول الجمهور إلى الدين الجديد.

أما الآن فقد تغيرت الظروف، ولم تعد الهجمات موجّهة إلى العقائد، باستثناء الغزو الثقافي الذي نحن على وعي به ونتحدث عنه ليل نهار، وتتناوله أجهزة الإعلام والأحزاب التقدمية، والاستشراق الذي يقوم بما قام به الخصماء الأقدمون. لم يعد أحد منا الآن يتصور الله اثنين أو ثلاثة. ليس فينا مشرك أو وثني، عابد شجرة أو نار، مؤمن بشمس أو قمر، ويبتهل لكوكب أو نجم، ولكن الخطر الآن موجه إلى الأرض والثروات، ونقل الجمهور خارج أرضه في فلسطين. كما أن الخطر موجه إلى حريات الناس من نظم الاستعباد والقهر. ولكننا ما زلنا في تدريس الفلسفة ندخل في معارك الذات والصفات والعقل والنقل والنبوة والمعاد والإيمان والعمل والخلق والفيض والفضائل النظرية والفضائل العملية، وقد

كسبناها من قبل، ونترك معارك الأرض والثروة والحرية والعدالة الاجتماعية والاستقلال والتعبية دون التصدي فيها باسم الفلسفة. بل إننا لا نحاول اختيار الحلول المعاصرة للمشاكل القديمة المترسبة في أعماق العصر، فمسألة الذات والصفات لها دلالتها المعاصرة. فعلاقة الزيادة تشخيص للسلطة وعلاقة التساوي عدل أمام القانون. وجعل العقل تابعاً للنقل وصاية، وجعل النقل تابعاً للعقل تنوير. والنبوة تاريخ لاستقلال الوعي الإنساني وليس لقصوره، والمعاد مستقبل الإنسان في الدنيا وليس خارجاً عنها. والعمل جزء من الإيمان ومظهره الأول، كما أن العمل منبثق عن النظر في علاقة تكامل وليس في علاقة أفضلية. والفيض كتدرج قد يكون أساس البيروقراطية، والخلق قد يكون ذا صلة بالقلب والتحول من حال إلى حال، في حين أن القدم مصاحبة للعالم منذ البداية فيعيش الإنسان فيه أليفاً. وإذا نشأت حركات الإصلاح الديني أو الخطابة السياسية فإنها لا تكاد تستمر بل تكبو باستمرار بسبب عدم التطابق بين العلوم المنقولة من القدماء وواقع الأمة الحالي^(١)، ثم تخليها نحن عن مسؤولية إعادة بناء العلوم القديمة التي ورثناها من القدماء بناءً على ظروف عصرنا بعد أن أنشأها القدماء ابتداءً من ظروف عصرهم.

٣- نشأت الفلسفة في الفترة الأولى والإسلام قادم وليس ذاهباً، والحضارة يافعة وليست هرمة، مع ثقة في النفس وليس عن تخوف أو ضعف. وبالتالي لم تخش الحضارة انفتاحها على حضارة الغير. لم يحدث نتيجة للانفتاح الحضاري القديم أي زعزعة للهوية، وفقدان الذاتية أو إحساس بالنقص أمام الآخر. نشأت الحضارة في فترتها الأولى وهي في حالة هجوم على الآخر وليست في حالة دفاع عن الذات، من أجل ابتلاع الآخر في الأنا، وليس من أجل ابتلاع الأنا في الآخر وذوبانه فيه. نشأت الحضارة في فترتها الأولى من مركز قوة وليس من مركز ضعف، كامتداد وانتشار وليس كانهيار ونكوص.

أما اليوم، فالفلسفة في ظروف مخالفة تماماً، والإسلام ذاهب وليس قادم، والحضارة تاريخية وليست ناشئة، مع ضعف ثقة في النفس وإحساس بالنقص أمام الآخر، واتخاذ موقف التلميذ الأبدي من المعلم الأبدي. تنشأ الفلسفة اليوم مقطوعة الصلة بالهوية، وانحيازاً للآخر، دون معرفة بدلالات القديم وتقليد للجديد، ودون قراءة للآخرين من خلال الذات بل تهرباً من الذات وفقداناً للهوية. وتطغى على الفلسفة معارك ثقافية لسنا طرفاً فيها مثل المثالية والواقعية، العقلانية والحسية، الصورية والمادية، الرأسمالية والاشتراكية، الفردية والاجتماعية، البنيوية والماركسية، مجتثين المعارك من جذورها وزارعين لها في تربة أخرى، فلا هي أنبتت فلسفة في أرض جديدة، ولا هي احتفظت بحياتها في أرضها القديمة.

٤- نشأ عصر الترجمة الأول كجزء من التعرف على ثقافات البلاد المفتوحة بعد أن وجدت مؤلفات أرسطو في أديرة الشام، وقوانين فارس ومملكتها في بلاد فارس. كانت الترجمة جزءاً من التعرف على المكونات الثقافية للأمة الغالبة مع احترام كامل لثقافات الشعوب المغلوبة. فالتراث الإنساني واحد، وتؤخذ الحكمة من أي جهة كانت حتى ولو كانت من أقصى الشعوب عنا. بدأت الترجمة من موقع قوة

(١) حسن حنفي، «كوبة الإصلاح» ورقة قدمت إلى: ندوة الإصلاح في القرن التاسع عشر، الرباط، ١٩٨٣.

لا من موقع ضعف، تعرفاً من حضارة المنتصر على حضارة المهزوم وليس نقلاً لحضارة المنتصر وزحزحة حضارة المهزوم كما هو الوضع الآن. أما الترجمة الحالية التي بدأت منذ قرنين والتي ما زالت مستمرة في ظروفنا الراهنة، فقد تمت من منطلق تعرف المهزوم على ثقافة المنتصر كجزء من حب الشعوب المغلوبة تقليد الشعوب الغالبة. نذهب إليه ولا يأتي هو إلينا، نتعلم منه ولا نعلمه، نأخذ ولا نعطي، ننقل ولا نبتدع. فتحوّلت الثقافة بين الحضارات إلى مسار واحد، من الآخر إلى الأنا، بعد أن كانت حواراً بين الحضارات، وجدلاً بين الأنا والآخر. نشأ لدينا إحساس بالنقص أمام حضارة الآخر، وفي الوقت نفسه نقوم بتدريس النموذج القديم عندما كان الأنا في مركز قوة والآخر في مركز ضعف، فيحدث التعويض النفسي اللاشعوري، تعويض القديم للجديد، تعويض الماضي للحاضر، وتتحول الفلسفة إلى مجرد عزاء للنفس.

هـ - نشأت الحضارة في فترتها الأولى اعتماداً على العقل الذي أكدّه الوحي ودعا إلى استعماله المتكلمون والنظار، فكان النظر أول الواجبات على المكلف حتى قبل الصلاة. فلا صلاة بلا تكليف، ولا تكليف بغير نظر. أثبت الفقهاء العقل أساس النقل، وموافقة صريح العقول لصحيح المنقول، وقال المعتزلة بالحسن والقيح العقليين. كان العقل والسمع صنوين، والفلسفة والشريعة أختين رضيعتين متفقتين بالشرع، متحابتين بالطبع والغريزة، كان الفيلسوف والنبي شخصاً واحداً، والفلسفة والدين حقيقة واحدة وغاية واحدة، وإن اختلفتا في المنهج والطريق. وبالتالي نشأت أزهى حضارة في أقصر مدة، بل تم تأليه العقل في كثير من الأحاديث القدسية، فكان أول مخلوق «أول ما خلق الله خلق العقل... إلخ». ونشأت علوم وضعية علمية طبيعية وإنسانية، خالية من الخرافة وهو ما حدث بعد ذلك في العلوم الغربية الحديثة بعد ألف عام ويفضل الترجمة من الأنا إلى الآخر، من الحضارة الإسلامية إلى الحضارة الغربية.

أما اليوم فقد تغيرت الظروف، وأصبح النقل أساس العقل، ودعا الفقهاء إلى الأخذ بالنص وإن عارض العقل، وظهرت الحاكمية لله في مقابل حاكمية البشر بل ومناقضة لها، واحتد النقاش بين الإسلام والعلمانية لدرجة الخصام بل والتكفير المتبادل بين الأخوة الأعداء. كان القدماء أكثر تحوراً منا وأصبحنا نحن أكثر محافظة منهم. وتعجبنا كيف درس القدماء الجنس والدين والسلطة بلا حياء أو خوف أو مزايعة، بينما جعلناها نحن محرمات ثلاثة لا يجوز لأحد الاقتراب منها وإلا كان ملحداً في الدين، منحللاً في الأخلاق عاصياً لأوامر السلطان.

٦- نشأت الحضارة القديمة على التوحيد بين الوحي والمصلحة، بين الدين والدنيا، بين الشرع وواقع الناس، بين الأمر الإلهي وكرامة الإنسان. نشأت العلوم كلها تؤكد هذه القيم العامة قبل وضع مبحث القيم الغربي. لذلك وضعت القوانين وسنت الشرائع تعبيراً عن هذه الروح. فالشريعة للإنسان وليس الإنسان للشريعة. بل شرع الفقهاء المصلحة أساساً للشرع ووضعو قواعد «لا ضرر ولا ضرار»، «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» للاستناد إليها في الاستدلال.

أما الآن فإننا نعيش في عصر فيه الشرائع الموروثة في جانب والمصلحة في جانب آخر، وكأن الشرائع هدف في ذاتها وليست وسيلة لتحقيق المصالح العامة للناس. ظهر التصادم بين مصلحة الدين ومصلحة

الدنيا، ووقع الصدام بين حق الله وحق الإنسان بين الأمر الإلهي والحرية الإنسانية. وظهرت مسائل تطبيق الشريعة ضد الشرائع المدنية، وتحولت الدعوة العلنية إلى مقاومة سرية بين الجماعات الإسلامية والنظم الحاكمة، كل فريق يرى في الآخر اعتداء عليه وعلى شرعية وجوده: الحاكمة عدوان على الديمقراطية عند العلمانيين والنظم الحاكمة، والعلمانية عدوان على الشريعة عند الجماعات الإسلامية المقهورة. وبدأ قانون الأحوال الشخصية في حاجة إلى تعديل عند العلمانيين، وفي حاجة إلى تطبيق مُرض كما ورثناه من القدماء عند المحافظين. وانحاز النظام الاقتصادي الإسلامي إلى الاقتصاد الحر والتجارة الحرة عند ولاة الأمور والجماعات الدينية المحافظة وشركات توظيف الأموال، وأقرب إلى النظام الاشتراكي وملكية الدولة لوسائل الإنتاج وتحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية وتذويب الفوارق بين الطبقات عند القوميين والاشتراكيين. وصراع التغييرات هو في الحقيقة صراع اجتماعي صرف. كل فريق يأخذ سلاح النص ويقرأه لصالحه.

٧- كانت الحضارة كلها في الفترة الأولى وحدة واحدة تخرج من بؤرة واحدة هي التوحيد. ونشأت العلوم كدوائر متداخلة حول هذا المركز. وساهمت كلها في وضع تصور موحد للعالم بصرف النظر عن اختلاف المناهج والأهداف. وضع علم أصول الدين قواعد النظر، وعلم أصول الفقه قواعد العمل، الأول أشبه بالعقل النظري، والثاني بالعقل العملي. ووضع التصوف طريقاً صاعداً متعالياً وهو التأويل. وأثر الأصول وضع طريق نازل عائد إلى العالم وهو التنزيل. أصول الدين وعلوم الحكمة علوم نظرية، وأصول الفقه وعلوم التصوف علوم عملية. ومن ثم ظهر موضوع إحصاء العلوم كموضوع رئيس عند القدماء من أجل توحيد العلوم كلها في منظومة واحدة، واستمر ذلك منذ المحاولات الأولى في البداية حتى الموسوعات والمعاجم في النهاية^(١).

أما الآن فتفتكت العروة، وانزوت العلوم كل منها في ميدانه، لا رابط بينه وبين العلوم الأخرى. وأصبحت مادة العلوم مزدوجة، خاصة في العلوم الإنسانية بين تراث القدماء وتراث المعاصرين. أما العلوم الرياضية والطبيعية فقد انقطعت كلها عن تراث القدماء، وأصبحت امتداداً للتراث الغربي المعاصر. لذلك لم تساهم علومنا في تكوين وحدة الفكر أو في تأسيس تصور للعالم. فاحتجنا إلى الإيديولوجيات والمذاهب السياسية لتكميل النقص وسد الفراغ. ويا ليت ذلك قد حدث باسم التخصص الدقيق والبحث عن الجزئيات كما هو الحال في التراث الغربي المعاصر. بل حدث بسبب ضياع وحدة المصدر والتصور الواحد الشامل المتوازن.

إن التقابل بين الفترتين في تاريخ الحضارة الإسلامية يمكن أن يستمر ويمتد إلى ميادين عديدة. وبصرف النظر عن الإحصاء الشامل، يكفي الوعي بهذا الوضع التاريخي الذي يفرض نفسه على الباحث وأستاذ الفلسفة حتى يعيد بناء علوم التراث بناءً على ظروف عصره.

(١) الفارابي، إحصاء العلوم؛ الخوارزمي، مفيد العلوم ومبيد المموم؛ ابن سينا، في أقسام العلوم العقلية؛ يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم؛ وطاش كيري زادة، مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة.

خامساً: نشأة الفلسفة: قراءة الآخر من خلال الذات

إذا كان المقصود بالفلسفة والتراث هو علاقة الفلسفة الحالية بالتراث الفلسفي القديم، فإن وصف نشأة هذا التراث الفلسفي قد ساعد على فهم وظيفة الفلسفة، التي أدتها في التراث ومعرفة إلى أي حد استمرت هذه الوظيفة ثم انقطعت. وما صلة النشأة الأولى بالنشأة الثانية؟ وهل يمكن بعث الفلسفة من جديد بنشأة ثانية تماثل النشأة الأولى ولكن مع تراث مختلف، الغربي الحديث بدلاً من اليوناني القديم؟

١- كانت الفلسفة في التراث آخر العلوم العقلية النقليّة ظهوراً، إذ أنها نشأت متأخرة بعد عصر الترجمة، في حين نشأت العلوم الأخرى، أصول الدين أصول الفقه وجماعات الزهاد والعباد والبيكاثين وهم بدايات التصوف منذ أواخر القرن الأول. فالفلسفة لا تنشأ إلا بالتعامل مع الآخر، وبعد لقاء مع تراث وافر، بعد ترجمته والتعرف عليه. لذلك كان القرن الثاني هو عصر الترجمة الذي استمر حتى الثالث والرابع. ثم تحول بعض المترجمين أنفسهم إلى شراح وفلاسفة كما كان بعض الفلاسفة الأوائل مترجمين^(١).

٢- نشأت الفلسفة إذاً كقراءة لنصوص، لتعرف الأنا على الآخر. لم تنعزل الحضارة الجديدة عن حضارات الغير ولا حاولت القضاء عليها، كما فعلت الحضارة الأوروبية إبّان الأوج الاستعماري مع حضارات آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، بل تم التعرف عليها باحترام شديد بل والدفاع عنها وتأصيلها وإكمالها وتبنيها، ثم صبّها في حضارة الذات. وما تم في الفكر ثانياً قد تم في الواقع أولاً عن طريق التزاوج والتصاهر بين الفاتحين الجدد والمغلوبين القدامى، بين حاملي الدين الجديد وبين المتحولين إليه من أنصار الديانات القديمة^(٢).

٣- وكانت الترجمة ذاتها قراءة. فلم يكن الهدف النص المترجم بل كان الهدف هو الترجمة ذاتها. لم يكن يهم التطابق الحرفي بين القراءة والمقروء بل التطابق المعنوي، لدرجة تغيير النقل حتى يتفق مع المعنى المفهوم، الذي أمكن فهمه بفضل تصور الأنا المتكامل للعالم، النابع من الموروث القديم حتى ولو لم يكن الناقل مسلماً ديناً، فإنه كان مسلماً ثقافياً. لذلك يخطئ الناشرون المحدثون للترجمات العربية القديمة، عندما يصححونها بناء على النصوص اليونانية القديمة أو على ترجماتها إلى اللغات الأوروبية الحديثة. فموقف الناقل القديم لم يكن موقفاً استشراقياً حديثاً يهمله ضبط النص بموضوعية تاريخية فقهية لغوية نصية. بل كان موقفاً حضارياً ينقل النص بعد قراءته وفهمه، ثم وضعه في صياغة عربية

(١) مثلاً: متى بن لوقا، رسالة في الفرق بين الروح والنفس؛ حنين بن إسحق: عشر مقالات في العين، والمسائل في الطب؛ يحيى بن عدي، تفسير المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الموسومة بألف الصغرى، والكندي، مقالة في الأخلاق للحسن بن الحسن أو ليحيى بن عدي.

(٢) يقول الكندي: «ويبغى لنا ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عسا، والأمم المبائية، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس يخس الحق، ولا يصغر بقالله، ولا بالآتي به. ولا أحد بخس الحق، بل يشرفه الحق». النظر: الكندي، رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٨)، ص ٨١.

مفهومة كمرحلة أولى تتبعها مرحلة ثانية، مثل الشرح والتلخيص ثم مرحلة الثالثة هي التأليف الإبداعي الخالص سواء في الوافد وحده، أي حضارة الآخر لإعطاء تصور شامل لها أم باجتماع الوافد والموروث، ثقافة الآخر مع ثقافة الأنا في إبداع ثالث جديد.

٤- وقد تمت الترجمة على مرحلتين: الأولى حرفية حرصاً على حدود النص المقروء، وحماية له من سوء التأويل، وأمانة علمية بلغة عصرنا إلى أقصى حد حرصاً على دقة الفهم. والثانية معنوية حرصاً على المعنى وهو المقصود من اللفظ. فإذا كانت الترجمة الأولى محاولة للتعرف على الآخر فإن الثانية هي قراءة له، أي تجاوز ألفاظه وتعبيراته إلى معانيه وتصورات ثم التعبير عنها بلغة عربية تلقائية. فإذا كانت الترجمة الأولى نقلاً فإن الثانية تأليف غير مباشر. وغالباً ما قام مترجم واحد بالترجمة معاً إذا ما تجاوز عمره عمر جيلين^(١). لم تكن الترجمة استبدال لفظ بلفظ، وكأنها مجرد نقل اعتماداً على المعاجم اللغوية بل كانت نقل تصور الآخر للعالم إلى تصور الذات، مع تغيير ألفاظ الآخر التي لا تتفق مع تصورات الذات كلما اقتضى الأمر ذلك. فمثلاً إذا كان النص المنقول يستعمل لفظ «الآلهة» فإن اللفظ الناقل يستعمل بدلاً عنه لفظ «الملائكة». ففي تصور الآخر لا ضير من تعدد الآلهة في حين أن الله في تصور الأنا واحد والتعدد فقط للملائكة ولسائر المخلوقات^(٢).

٥ - وقد استغرقت الترجمة القديمة جيلين اثنين حتى ظهرت بوادر التأليف. بل إن بعض المترجمين كانوا مؤلفين كما كان بعض المؤلفين مترجمين^(٣). ثم تزامن النقل المعنوي والتأليف حتى منتصف القرن الرابع ثم استمر التأليف وحده حتى القرن السابع. أما في عصرنا الحاضر فإننا بدأنا النقل عن الغرب منذ ما يزيد على قرنين من الزمان، أي منذ أكثر من أربعة أجيال ولم يتم حتى الآن إبداع. وإذا كان هناك تأليف فهو تجميع النقل وإعادة تبويب وعرض له. ولما كان معدل التأليف عند الآخر أعلى بكثير وأسرع من معدل النقل عند الأنا، أصبحنا نجري وراء الغير لاهئين بدعوى اللحاق بركب الحضارة، وساعدنا بأيدينا على نقل العلوم من المركز إلى المحيط كأحد مظاهر السيطرة من خلال الهيمنة الثقافية.

٦- وقد قامت الترجمة بفضل ديوان الحكمة أي بفضل الدولة ومؤسساتها، وكانت عملاً منظماً ومختاراً ومقصوداً، لا تخشى مذهباً، ولا تستبعد مؤلفاً، ولا تصادر كتاباً. وقد تم ذلك في بدايات نهضتنا الحالية على يد الطهطاوي ومدرسة الألسن. وفي كلتا المرحلتين كان هناك نقلة ومراجعون. وكانت الدولة تقوم بالنشر والتوزيع ثم بالتطبيق المباشر لهذا التراث العلمي في أجهزة الدولة، بخاصة في الجيش وقطاعات الصناعة والزراعة والتعليم. وكان النقل في الحالتين بداية من العلوم، بخاصة الطب والكيمياء، نظراً لحاجة الدولة إلى علاج الجند وإلى صناعة السلاح. ولكن في جيلنا قامت الدولة باختيار النصوص التي تتفق مع هواها واستبعاد نصوص أخرى بدعوى التوجيه المعنوي والإرشاد الوطني والإعلام الحزبي.

(١) هذه حالة إسحق بن حنين مثلاً.

(٢) الأخصسي أرتاميدورس، تعبير الرؤيا، ترجمة حنين بن إسحق، تحقيق وتقديم توفيق فهد (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٤)، ص ٢٨٢ - ٣١٧.

(٣) وضع يحيى بن عدي مقالات في الإلهيات، وألف ثابت بن قرّة في الرياضيات كما ألف إسحق بن حنين في الطب، وألف حنين بن إسحق كتاباً في الضوء، كما عمل الكندي في الترجمة.

٧- كان المترجمون الأوائل نصارى يعيشون بين المسلمين. كانوا مزدوجي الثقافة، نصارى العقيدة ولكن مسلمي الثقافة، لم يكونوا رسل ثقافة الآخر إلى الذات بل كانوا رسل ثقافة الذات إلى الآخر. لم يكونوا على هامش المجتمع أقلية مقهورة في مواجهة أغلبية قاهرة، بل كانوا في قلب المجتمع على قدم المساواة بين جميع الطوائف والملل. لم يكونوا غرباء على الأمة دخلاء على ثقافتها، بل كانوا أصحاب حق ينبعون من صميم الثقافة العربية، كانوا مواطنين من الدرجة الأولى، زينة مجالس الخلفاء، من أطباء ورياضيين وفلكيين، وفلاسفة، وأدباء، ونحاة، وظرفاء، وفقهاء، ومتكلمين. لم يكن القصد إيجاد ازدواجية في الثقافة، بين موروث ووافد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر، بل كانت الغاية تقديم ثقافة الآخر للأنا من أجل القضاء على الازدواجية الثقافية، كانوا عرباً لغة، ومسلمين تصوراً، وإن كانوا نصارى أو يهوداً عقيدة، وهذا عكس ما حدث في عصرنا عندما كان نصارى الشام المحدثون يشعرون بأنهم أقلية في مواجهة الأغلبية، على هامش المجتمع وليس في قلبه. كان ولاؤهم أقرب إلى ثقافة الآخر منه إلى ثقافة الأنا. فالأولى أكثر علمية وعقلانية وإنسانية في حين أن الثانية أكثر خرافة وصوفية والهيبة. قاموا بدور الوكلاء لثقافات الآخر ومذاهبه عند الأنا، وكُونُوا بؤراً ثقافية هامشية منعزلة من خلال مدارس التبشير والجامعات الأجنبية. فنشأت ازدواجية ثقافية بين ثقافة الأنا وثقافة الغير والتي كان هدف المترجمين الأوائل في المرحلة الأولى تجاوزها والقضاء عليها.

تعثرت الفلسفة في جيلنا لأنها لم تع تماماً النشأة الأولى كقراءة للآخر من خلال الذات للقضاء على ازدواجية الثقافة، ثم نشأت في المرحلة الثانية كنقل لثقافة الآخر عند الأنا، وفي العصر الذي نحاول فيه التحرر من جميع أشكال السيطرة والهيمنة الثقافية.

سادساً: تطور الفلسفة: من الشرح والتلخيص

إلى العرض والتأليف

بعد أن نشأت الفلسفة ابتداءً من النقل ظهرت حركة ثانية هي الشرح والتلخيص من أجل تجاوز النص المنقول، والتعبير عن مضمونه بأسلوب عربي خالص. وهما متلازمان وإن كان أحدهما يبدو زمانياً قبل الآخر أحياناً. قد ينشأ التلخيص قبل الشرح في الزمان سواء في حياة الجماعة أم في عمر الفرد الواحد، وقد ينشأ الشرح قبل التلخيص لما في الشرح من إسهاب وتفصيل، وفي التلخيص من تركيز. والغالب أنهما متلازمان ومتبادلان، وهما يظهران في كل عصر يقوم بهما كل فيلسوف^(١)، علاقة التلخيص بالشرح مثل علاقة التركيب بالتحليل. فالتلخيص مثل التركيب والشرح مثل التحليل، ولا يوجد فصل زمني حاسم بين مرحلة النقل ومرحلة الشرح والتلخيص، فقد قام بعض المترجمين أنفسهم

^(١) على سبيل المثال وليس الحصر، لخص الفارابي: نواميس أفلاطون، وكتاب الشعر لأرسطو، كما شرح العبارة والمقولات. أما ابن سينا فقد شرح: حرف اللام، وكتاب أنطولوجيا، وله تعليقات على حواشي كتاب النفس، أما ابن رشد فقد لخص المقولات، والعبارة، والقياس، والجدل، والبرهان، والسفسطة، والخطابة، والشعر، أي جميع الكتب المنطقية. كما لخص جميع الكتب الطبيعية: السماع الطبيعي، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، والنفس. كما لخص كتاب ما بعد الطبيعة، كما شرح ابن رشد كتاب البرهان، وكتاب ما بعد الطبيعة، وجمهورية أفلاطون.

بالشرح والتلخيص مما يدل على أنهم كانوا فلاسفة يبحثون عن المعنى وليسوا مجرد نقله حرفيين كما هو الحال في عصرنا بدعوى الموضوعية والأمانة والحرص على النص المنقول. وهو يدل في الحقيقة على عدم وجود موقف حضاري للناقل ولا يقوم النقل لديه بأي وظيفة، بل لا يضير الناقل المعاصر أن ينقل أرسطو عن الفرنسية، فاللغة لديه لم تعد مرتبطة بالفكر، ولا يقدم إلا ثقافة عائمة طافية من الآخر فوق ثقافة راسخة أصيلة من الأنا، وبالتالي تغدو هامشية بعيدة عن القلب. فلا المترجم الفرنسي له موقف حضاري ولا المترجم العربي المعاصر له موقف حضاري. كلاهما ناقل، الأول ضحية موضوعية القرن التاسع عشر في حضارته، والثاني ضحية تقليد الآخر^(١).

ويعني الشرح إعادة تركيب النص المنقول من بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى، من ثقافة الآخر إلى ثقافة الأنا وذلك عن طريق:

- تفتيت النص المنقول وتحليله إلى عناصره الأولية حتى يسهل فهمه، وابتلاعه جزءاً ثم هضمه وتمثله من أجل العرض والتأليف فيما بعد.

- إعادة تركيب النص طبقاً للتصور الإسلامي لفظاً ومعنى وشرحاً. فالشرح بداية القراءة الفاحصة. الشرح هو القيام بعملية عاشق ومعشوق من أجل تحويل النص من المقروء إلى القارئ، من ثقافة الآخر إلى ثقافة الأنا.

- إسقاط جميع الأمثلة التي من ثقافة الآخر وإسقاط جميع أسماء أعلامه وشواهد قدر الإمكان لأنها بيئية صرف، محلية، لا تعيش في المخزون التراثي في البيئة الثقافية الجديدة.

- وضع أمثلة أخرى وشواهد جديدة من ثقافة الأنا للتوضيح، ولتقوم بالوظيفة نفسها التي كانت تقوم بها أمثلة الآخر وشواهد. هذه الأمثلة الجديدة لها دلالتها في الثقافة الجديدة والتي يسهل مطابقتها مع دلالات النص المقروء.

- إكمال الناقص في النص المنقول ثم وضع الجزء الذي توصل إليه الآخر في الكل الذي تضعه الأنا، فالشرح إعادة تصنيف وترتيب للأجزاء المنقولة في إطار الكل المسبق في معنى الشارح.

- تصحيح تحليل الآخر عن طريق إعادة التحقق من صحته إما بعرضه على العقل والحس وإما بعرضه على الوحي. فالشرح ليس مجرد التعبير عن لفظ بلفظ أو بعبارة شارحة، بل هو إعادة تحقق من صدق المضمون بمقاييس جديدة تقوم على اتفاق الوحي والعقل والطبيعة. لذلك ظهرت الردود على بعض الشراح اليونان أو المسلمين وفقاً لسوء تأويلهم وتصحيحاً لفهم النص^(٢).

^(١) وذلك مثل: أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد عن الترجمة الفرنسية التي قام بها بارتلمي سانتيلير (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩). والعجيب أن يتم ذلك بالرغم مما هو مشهود عن لطفي السيد بأنه مفكر الأمة المصرية بعد الطهطاوي. قد يكون الدافع لديه الفكر متجاوزاً اللغة والتأصيل في الموروث، لذلك لم يؤثر تنوير فجر النهضة العربية عندنا مدة طويلة.

^(٢) وذلك مثل رد الفارابي على يحيى النحوي في رده على أرسطوطاليس وفي رده على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان، ورد ابن رشد على ابن سينا وشروحه الإشراقية لمؤلفات أرسطو.

- إعادة الأطراف إلى الوسط من أجل إكمال التصور الشامل وإيجاد عنصر التوازن في النص طبقاً للتصور المتوازن للأنثا.

وقد يكون الشرح، وكما وضع عند ابن رشد، على ثلاثة أنواع لا يهتم مدى تعبيرها عن المراحل الزمانية في حياة الفيلسوف، بقدر ما تهم دلالتها على الشرح، كأسلوب فلسفي أو نوع أدبي:

- الشرح الأصغر وهو أقرب إلى التلخيص، ويقوم هذا الشرح على البداية بالفكرة الواحدة ثم البناء عليها ربطاً للقديم بالجديد، وتواصلًا بين الحضارات، واستمراراً للتراكم المعرفي الإنساني، دون ذكر لمقال أرسطو أو حتى لاسم صاحب النص أو لأي أشياء أخرى أو شواهد من بيئة المنقول أو من بيئة الناقل.

- الشرح الأوسط في صيغة «قال أرسطو إن...»، وهو القول غير المباشر، ويعني ذلك البداية بأول النص المترجم كخيط قائد ثم الخروج عنه تأليفاً وإبداعاً لنصوص أخرى. البداية من الآخر أما الوسط والنهاية فمن الأنثا. النقل من الآخر أما الإبداع فمن الأنثا.

- الشرح الأكبر وهو أخذ النص مقسماً إلى وحدات صغيرة وبدايتها «قال أرسطو...» مع التمييز بين النص والشرح، بين المقروء والقراءة، كما هو الحال في علوم التفسير. ويتم تقطيع النص المقروء حتى يسهل مضغه وابتلاعه وهضمه من أجل تمثله وتحوله إلى إبداعات فكرية ونشاطات ذهنية. وهنا تبقى الشواهد الأصلية من الواقد وتزاد عليها شواهد محلية من الموروث^(١).

أما التلخيص فمع أنه أصغر كماً إلا أنه أكثر تركيزاً وفكراً لأنه يعني:

- تجاوز مرحلة النص كلية، والانتقال ليس فقط من اللفظ إلى المعنى. لكن أيضاً من الإسهاب في المعنى إلى التركيز، ومن المعاني الفرعية إلى المعاني الكلية. التلخيص بهذا المعنى لباب بلا قشور، جواهر بلا أغراض، وقلب بلا أطراف، وروح بلا جسد.

- إسقاط الشواهد والأسماء والتحديدات الزمانية والمكانية والشخصية كلها وعدم استبدال أمثلة جديدة من ثقافة الأنثا بأمثلة قديمة من ثقافة الآخر.

- الحرص على التجريد والتعميم بحيث يبدو الفكر وكأنه من استنباط العقل النظري الخالص دون رجوع إلى أي مادة علمية من ثقافة الآخر أو من ثقافة الأنثا. وهي البنية الصورية للموضوع قبل وصف بنيته الواقعية.

- البحث عن البنية الواقعية للموضوع بصرف النظر عن الخطاب أو المقال، وتأسيس هذه البنية على نسق داخلي معنوي قائم بذاته بصرف النظر عن نشأة هذا الموضوع في هذا التراث أو ذاك.

وبهذا المعنى لا يختلف التلخيص عن التأليف في شيء إلا في أن التلخيص ما زال يحتفظ بعنوان النص المنقول مثل المقولات، العبارة، القياس، البرهان... إلخ. وفي هذه الحالة لا يشير العنوان إلى نص

^(١) عرفت عن ابن رشد هذه الشروح الثلاثة، أما المناقشات عن ترتيبها في عصر الفيلسوف فهي مناقشات فقهية تاريخية استشرافية صرف. ومن الشروح: تفسير ما بعد الطبيعة، وشروح البرهان، لابن رشد، وشروحات السماع الطبيعي لابن باجة.

وافد بل إلى موضوع فلسفي صرف لا وافد ولا موروث، العقل قادر على التعامل معه مباشرة. وهذا هو أحد معاني الفلسفة الذي افتقدناه في فلسفتنا المعاصرة.

أما العرض والتأليف فهما مرحلة تالية بعد الشرح والتلخيص. العرض هنا محاولة للتأليف في الوافد، وتناول الموضوع ابتداءً منه. وهو عرض للشيء ذاته متجاوزاً الشرح والتلخيص، اللفظ والعبارة. ومع ذلك يظل الفيلسوف الوافد مذكوراً في العنوان اعترافاً بفضلته، وشهادة لإمامته وسبقه. وقد يكون ذلك إما عرضاً لكتاب واحد وإما للفلسفة كلها. وقد يظهر اسم الكتاب وحده وقد يظهر معه الموضوع ذاته تمهيداً لمرحلة أخرى هي التأليف في موضوع الوافد بصرف النظر عن أشخاصه^(١). وقد يكون التأليف العارض هو دخول في معارك الوافد، والانتصار لفيلسوف على آخر إحقاقاً للحق وانحيازاً له بصرف النظر عن النتيجة وإن كانت في الغالب لصالح أرسطو على غيره ليس تبعية لأرسطو، ولكن نظراً لأنه أقرب إلى روح الإسلام في اتفاق العقل والطبيعة والذي يجعله الإسلام تطابق العقل والطبيعة والوحي^(٢)، وفي حالة عدم التناقض بين فيلسوفين وافدين، والانتصار لأحدهما إذا كان التناقض صحيحاً، فإنه يمكن الجمع بينهما إذا ما كان التناقض ظاهراً. وبالتالي يمكن الجمع بين رأيي الحكيمين كما يمكن ضم آرائهما في النفس. لا يعني ذلك خلطاً بين المتناقضين ناشئاً من سوء فهم بل جمعاً للأجزاء في كل واحد هو التصور الإسلامي الجديد الذي يجمع بين الواقع والمثال، بين الدنيا والآخرة، بين الجسد والروح... إلخ^(٣). ثم ينتقل التأليف العارض إلى مرحلة أخرى أكثر تجريباً وأكثر اقتراباً من الموضوع نفسه وابتعاداً من الأشخاص، وذلك بالتأليف في موضوعات الوافد المستقلة عن أشخاصه، بعد تحويل هذه الموضوعات إلى أبنية مستقلة تندرج في علوم. فجاء التأليف في المقولات وفي العبارة وفي البرهان وفي إيساغوجي وفي الشعر بصرف النظر عن بدايات هذه الموضوعات عند أصحابها. وقد يذكر اللفظ المنقول صوتاً، مثل اللفظ العرب سواء أكان الترتيب لهذا أو لذاك لمجرد تذكير القارئ بالبداية التاريخية أم لربط الإبداع الجديد الذي يعبر عنه اللفظ المعرب بالنقل القديم الذي يعبر عنه اللفظ المنقول، مثلاً كتاب باري أرمينياس أي العبارة^(٤)، وقد يستغنى كلية عن اللفظ المنقول، ويكتفي باللفظ المعرب مثل المقولات، العبارة^(٥). وقد يتحول العرض إلى تأليف وذلك بتغيير العنوان الوافد كلية أو

(١) الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة؛ الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتداء وإليه انتهى؛ فلسفة أفلاطون وأجزاءها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها، و«الإبانة عن غرض أرسطوطاليس»، في كتاب: ما بعد الطبيعة، وشرح رسالة زينون الكبير اليوناني... إلخ.

(٢) الفارابي: الرد على يحيى النحوي في الرد على أرسطوطاليس، في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الانسان.

(٣) الكندي: رسالة في القول في النفس، والمختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة؛ الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، انظر أيضاً: حنفي، «الفارابي شارحاً أرسطو» في: دراسات إسلامية، ص ١٤٥ - ٢١٨.

(٤) الفارابي، كتاب باري أرمينياس أي العبارة؛ ابن باجة، تعليق في كتاب باري أرمينياس ومن كتاب العبارة لأبسي نصر الفارابي.

(٥) الفارابي: المقولات؛ البرهان وجوامع الشعر.

الحديث في العلم ككل من أجل اكتشاف قوانين جديدة^(١). هذا التأليف في ثقافة الوافد عن طريق العرض أشبه بما يتم حالياً في مؤلفات تاريخ الفلسفة. والفرق بين العرض القديم وبين مؤلفات الأساتذة الجامعيين حالياً هو أن العرض كان تمهيداً لمرحلة أخرى هي التأليف الخالص والإبداع المحض في حين أننا توقفتنا عند العرض ولم نجعله مجرد مرحلة تتلو مرحلة وتتبعها مراحل أخرى كما كان الأمر عند القدماء.

وبعد العرض بجميع أشكاله يأتي التأليف الذي يمثل الإبداع بعد النقل^(٢). ومنذ بداية الفلسفة عند الكندي يحتل الإبداع من حيث الكم حجماً أكبر من الشرح والتلخيص والعرض، فالفلسفة بدأت مبدعة، وليست شارحة أو ملخصة أو عارضة. ثم أتى الفارابي فزادت نسبة الشرح والتلخيص والعرض، ومع ذلك ظل الإبداع أيضاً من حيث الكم أكبر حجماً. ثم أتى ابن سينا ومحا الفرق بين الشرح والتلخيص والعرض من ناحية وبين الإبداع من ناحية أخرى، ووضع الكل في بنية الفلسفة في موسوعات كبيرة اختفت مصادرها التاريخية ولم يظهر إلا بناء العقل الخالص أو وصف الموضوع نفسه. ثم أتى ابن رشد ليعيد التصحيح منذ البداية فلا إبداع بل نقل صحيح، لذلك غلب الشرح والتلخيص على الإبداع من حيث الكم، وأخذ ابن رشد لقب الشارح الأعظم لذلك. كانت العودة إلى شرح والتلخيص عند ابن رشد حركة تصحيحية في فهم النقل وفي الوقت نفسه تطوي الإبداعات خفية وخشبة، بخاصة ما كان منها نقداً موجهاً إلى الموروث. ثم جاء الفلاسفة بعد ابن رشد، مثل الرازي والطوسي بإبداع خالص دون شرح أو تلخيص. إذاً لم يتجاوز النقل أبداً وما تبعه من شرح وتلخيص وعرض، والإبداع والتعبير عنه خلال الشرح والتلخيص؛ بل أثر بعض الفلاسفة مثل مسكويه، والعلماء مثل عمر الخيام، الدخول في الإبداع مباشرة دون مراحل التمهيدية في الشرح والتلخيص والعرض.

لم يكن التأليف مجرد تطوير لمراحل النقل والشرح والتلخيص والعرض بل كان ذلك كله مجرد رافد واحد فيه، وعنصر مكون له. وكان هناك رافد آخر هو التفكير في معطيات الحضارة الإسلامية وإبداعاتها الأولى المستقلة عن الوافد مثل أصول الفقه وأصول الدين وعلم التصوف. وباجتماع هذين الرافدين: الوافد والموروث ينشأ الإبداع الشامل. للفلسفة إذاً مصدران: الوافد والموروث. والوافد قد تم تحويله إلى موروث محلي صرف بعد عمليات النقل، والشرح والتلخيص والعرض والتأليف. أما الموروث فهو علوم الكلام وتطويرها بعد نقد الفلسفة لها. وقد كان أوائل الفلاسفة مثل الكندي متكلمين، يفكرون في مسائل الكلام مثل الاستطاعة والفعل أو يفكرون في الملة أو في مسائل القضاء والقدر، أو نقد علم الكلام كله باعتباره علماً لا يفيد الذكي، ولا ينتفع به البليد. وكما اتضح في علم الكلام المتأخر في القرنين السادس والسابع، وكما هو واضح عند الإيجي في المواقف، غلبت موضوعات الفلسفة على الكلام. ففي الفلسفة المتأخرة،

(١) الفارابي: شرائط البقين؛ الفصول، ورسالة في قوانين صناعة الشعر. أما التأليف في العلوم فمثل: الفارابي، رسالة صَدْرَ بها أبو نصر الفارابي كتابه في المنطق؛ الألفاظ المستعملة في المنطق، والموسيقى الكبير؛ أبو بكر الرازي، كتاب المرشد أو الفصول، وقطب طاش زادة، المثل العقلية الأفلاطونية.

(٢) يرى ذلك بوضوح في ثلاثية الفارابي التي ضاع الجزء الأول منها: فلسفة أفلاطون؛ فلسفة أرسطو، وتحصيل السعادة.

وكما هو الحال عند الرازي في المباحث الشرقية، غلبت موضوعات الكلام على الفلسفة^(١). كما شمل الموروث علم أصول الفقه وكانت الفلسفة تفكيراً غير مباشر عليه، روحه أكثر من مسأله^(٢). وشمل أيضاً علوم التصوف والتي طبعت الفلسفة بطابعها فيما عرف فيما بعد باسم الفلسفة الإشراقية^(٣). كما احتوى أيضاً بعض العلوم العقلية مثل الفقه والتفسير^(٤).

وتبلغ قمة الإبداع الخالص في التفكير في الموضوعات الإنسانية الخالصة في الأخلاق والاجتماع والسياسة بصرف النظر عن الرافدين الأساسيين في التكوين الفلسفي: الوافد والموروث^(٥). ثم ينتقل الإبداع إلى العلوم الفلسفية الخالصة مثل ما بعد الطبيعة، وفي مقدمتها الموجودات المفارقة وخلود النفس^(٦). ثم يبلغ الذروة في التفكير في الموضوعات الرياضية والطبيعية الصرف حيث يتم الإبداع في أتم صورته، ودون جدال أو نقد أو إشارة إلى أحد المصدرين: الوافد أو الموروث^(٧). لقد بدأت الفلسفة عند الكندي والرازي تفكيراً في العلم بالأساس أي العقل في مواجهة الطبيعة. ثم انحرفت بمؤامرة داخلية لضربها وأصبحت فلسفة إشراقية، تأملاً في النفس وعروجاً إلى الله عند الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا والشيعة وامتدادها عند ابن باجة وابن طفيل، ثم عادت من جديد نحو العقل والطبيعة عند ابن رشد. هناك إذاً نموذجان: الأول الفلسفة العقلية الطبيعية التي ميّزت البداية والنهاية، التي هي أشبه بالرأس والقدمين. والثاني الفلسفة الإشراقية التي احتلت الوسط التي هي أشبه بانتفاخ البطن، الذي يحتاج إلى دواء ليعود التناسق إلى الجسم الفلسفي. هو التمايز نفسه في علم أصول الدين بين الأصول الإنسانية العقلية الطبيعية عند المعتزلة والأصول الإلهية عند الأشاعرة.

(١) الكندي، في أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها، في الاستطاعة وزمان كونها؛ الفارابي: كتاب الملة، مقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً؛ ابن سينا: الرسالة العرشية؛ في توحيده تعالى وصفاته، وفي القضاء والقدر، ابن رشد، منهاج الأدلة في عقائد الملة.

(٢) يتضح ذلك عند ابن رشد ومنهجه الفقهي في بداية الجتهد ونهاية المقصد.

(٣) الفارابي: تجريد رسالة دعاوى القلبية، ودعاء العظيم، وابن سينا: في الحث على الذكر؛ رسالة الطير، ورسالة العشق.

(٤) ابن سينا: رسالة في ماهية الصلاة؛ التروية في معاني الحروف المحالية؛ في تفسير الصمدية، وفي تفسير الأحذية.

(٥) يبدو ذلك بوضوح عند الفارابي في: تحصيل السعادة؛ التنبيه على سبيل السعادة؛ آراء أهل المدينة الفاضلة؛ السياسة المدنية؛ ورسالة في السياسة؛ كما يتضح عند مسكويه في: تهذيب الأخلاق؛ الفوز الأكبر، والفوز الأصغر. ويبدو في رسائل إخوان الصفا وعند ابن سينا في: كتاب السياسة في العهد، وفي علم الأخلاق... إلخ.

(٦) الفارابي: رسالة في إثبات المفارقات؛ معاني العقل؛ عيون المسائل، ونصوص الحكم... إلخ. وقد تميز ابن سينا بكثرة تأليفه في النفس مثل: بيان الجوهر النفس؛ رسالة في إثبات أن النفس الإنسانية جوهر؛ رسالة في أحوال النفس؛ مبحث في القوى النفسانية؛ رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ورسالة في الكلام على النفس الناطقة... إلخ.

(٧) الكندي: يتضح ذلك عند الكندي في الجزء الثاني من رسائله العملية، ودراساته عن الجواهر الخمسة وطبيعة الفلك والجرم الأقصى ولون السماء والمطر والظباب والحرارة والبرودة والمد والجزر. كما يتضح أيضاً عند أبي بكر الرازي في رسائله العلمية. وقد استمر هذا التيار عند ابن رشد الطبيب في كتابة الكليات، وهو التيار الذي خرج منه جابر بن حيان والخوارزمي والطوسي، وباقي علماء الرياضة والطبيعة والفلك عند المسلمين.

على الرغم من بعض الظواهر السلبية في الفلسفة والتي كانت نتيجة طبيعية لروح الحضارة القديمة مثل: المنطق الصوري والعقل التبريري والمعرفة الإشراقية ونظرية الفيض والطبيعيات الإلهية وثنائية الطبيعة وعلم أحكام النجوم والضرورة الكونية، وأولوية الفضائل النظرية والتصور الهرمي للدولة، إلا أنها استطاعت تطوير الفكر الديني واحتواء الحضارات المجاورة والانتقال من النقل إلى الشرح والتلخيص، إلى العرض والتأليف وصياغة لغة جديدة، ووضع تصور شامل، والإحاطة بكل العلوم القديمة في علم موسوعي شامل، ثم إثبات الحقائق الفلسفية العامة التي تتفق عليها البشرية جمعاء والتي تصل إليها كل حضارة مثل الله، كمبدأ عام شامل يظهر في فعل الخير والإتيان بالعمل الصالح، وإثبات خلق العالم من أجل الفعل فيه وعدم التحرج من القول بقدمه، رداً لاعتباره، وخلود النفس الفردية من خلال العقل الكلي^(١). لقد كان للفلسفة دور ووظيفة، ورسالة، كانت لها إنجازات تجعلنا نتساءل: ما هي وظيفة الفلسفة اليوم، وما دورها، وما رسالتها، وما هي الإنجازات التي قدمتها؟

سابعاً: البنية الثلاثية الفلسفية: غياب الإنسان والتاريخ

بدأ التأليف عند الكندي واستمر عند الفارابي في موضوعات متفرقة حتى وصل الأمر إلى ابن سينا فوضع لها بنية ثلاثية: المنطق والطبيعيات والإلهيات. وقد انتقلت هذه البنية إلى العصر الوسيط الأوروبي بل حتى العصور الحديثة حتى هيغل، الذي اجتمعت فيه فلسفات العصر الوسيط والعصور الحديثة معاً، وبخاصة في الموسوعة الفلسفية. لقد انتقلت هذه البنية الثلاثية إلى الفلسفة الأوربية الحديثة مع تحول جديد إلى نظرية المعرفة ونظرية الوجود ونظرية القيم، إجابة عن أسئلة ثلاثة: كيف أعرف؟ ماذا أعرف؟ ماذا آمل؟ وقد نشأ كل ذلك في البداية من الموضوعات الرئيسة الثلاثة في علم أصول الدين: نظرية العلم ونظرية الوجود والإلهيات إضافة إلى النبوات (السمعيات).

فإذا سألنا: هل للفلسفة بنية لدينا الآن؟ كانت الإجابة حتماً بالنفي. الفلسفة دون بنية، مجرد تأملات في موضوعات متفرقة كما كانت الفلسفة القديمة في بداياتها عند الكندي والفارابي. وإذا سألنا: هل الفلسفة لدينا الآن وهي في مرحلة البدايات، أي التفكير المتناثر المشتت في موضوعات متفرقة علمية، ورياضية، وإنسانية عامة، مرحلة تمهيدية لمرحلة أخرى تالية تتحول فيها الفلسفة من تفتت المسائل إلى وحدة الموضوع؟ كانت الإجابة أيضاً بالنفي على الرغم مما يكون في هذه الإجابة من مصادرة على المستقبل وحرية حركاته وإمكاناته إبداعه.

فالمنطق على الرغم مما يبدو عليه من صورية تقليدية، منطق قضايا وأشكال إلا أنه قد تم تركيبه بناء على تصور الحضارة الجديدة. فالمنطق بالنسبة للفكر عند ابن سينا يعادل الوحي بالنسبة للعقل، كلاهما يعصم من الخطأ. وينقسم المنطق إلى منطق صواب، وهو البرهان، ومنطق خطأ، وهو الجدل والسفسطة. كما ينقسم منطق الوحي إلى يقين وظن. وبالتالي سهل إدخال مادة المنطق الوافدة في تصور الحقيقة الجديدة. فمنطق اليقين هو البرهان، ومنطق الظن هو الجدل والسفسطة.

(١) حنفي، «تراثنا الفلسفي» في: دراسات إسلامية، ص ١٠٧ - ١٤٤.

وإذا كان البرهان هو قمة المنطق أصبحت المباحث الثلاثة الأولى فيه: المقولات والعبارة، والقياس، ثلاث مقدمات له، والمباحث الأربعة التالية له تطبيقات سلبية عليه في الجدل والفسفسطة والخطابة والشعر. وإذا كانت اللغة مادة المنطق التي عليها تتضح أشكال الفكر فإن اللغة هي أيضاً وسيلة التعبير في الوحي. وهناك إذاً تطابق بين المنطق واللغة. المنطق مقولات وعبارة، واللغة ألفاظ وجمل. والقضية موضوع ومحمول، والجملة مبتدأ وخبر. وإحالة المنطق إلى اللغة هو إحالة الوافد إلى الموروث ووضع الحضارة اليونانية في تصور الحضارة الإسلامية، على ما وضح في المناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو، بين متى والسيرافي. قد تم عرض المنطق على العقل فقبله العقل نظراً لما في المنطق من نسق هندسي. المقولة نقطة، والعبارة خط، والقياس خطان متوازيان، والبرهان الموازيان لثالث متوازيان. فنظراً لأن المنطق عقلي والعقل أساس السمع ظهر تطابق المنطق والوحي.

لكن هذا هو فقط من ملتزمات الفلاسفة، ولا يمكن عزله عن باقي أنواع المنطق، التي تقف من منطق الفلاسفة، موقف النقد والرفض، والعداء، مثل منطق الصوفية، ومن الفقهاء. لقد قدم الصوفية منطق الإشراق، وهو منطق وجداني، خالص، وإن أمكن صبه أيضاً في أشكال القياس^(١). كما قدم الفقهاء منطق الحس والتجربة، اعتماداً على الواقع والملاحظة، تحقيقاً للمنفعة والمصالح العامة.

يمكن إذاً لجيلنا النظر إلى المنطق ككل واحد، منطق العقل الخالص عند الفلاسفة، ومنطق الشعور عند الصوفية، ومنطق الواقع عند الفقهاء، مضيفاً عليه الجدل الاجتماعي، ومنطق التاريخ.

أما الطبيعيات القديمة فهي كما تبدو طبيعيات عقلية مثالية أقرب إلى رسم الطبيعة منها إلى علم الطبيعة. وعلى الرغم من أن مادتها من الوافد، إلا أن تصورها وترتيبها ونظمها في إطار كلي إنما يعبر عن تصور الحضارة الإسلامية. فترتيبها من أسفل إلى أعلى على نحو صاعد من المعادن والنبات إلى الحيوان والنفس أشبه بطبيعيات الصوفية والارتقاء من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. كما أن هذه المراتب ذاتها إنما هي توجهات من الوحي وتحقيق لدعوته للتأمل في مظاهر الطبيعة وآيات الكون. وما أكثر وصف المعادن والنبات والحيوان والنفس في الوحي. وكان التطابق بين ثنائيات اليونان: الجوهر والعرض، الصورة والمادة، الكيف والكم، السكون والحركة، القوة والفعل، العلول والعلة... إلخ، وبين الطابع المثالي لوصف الطبيعة في الوحي. كما أنه يستحيل التمييز بين موضوعات علم الطبيعة وموضوعات علم الميتافيزيقا، كذلك يستحيل التمييز بين الآيات ودلالاتها، وبين دليل الحدوث وقدم الذات في الفلسفة الإسلامية. فالعلم واحد، سواء أكان طبيعيات أم إلهيات. الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل، والإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. لذلك استحال فصل العالم عن الله، والحدث عن القدم. أما النفس، فهي موطن الالتقاء بين العالمين، عالم الواقع وعالم المثال، وكلاهما بعدان للنفس. ما أسهل إذاً الحصول على دلالات معاصرة للطبيعيات القديمة. وذلك بطريقتين: الأولى معرفة كيفية تركيب الطبيعيات الوافدة في التصور الإسلامي، والثاني تحويل هذه الطبيعيات القديمة إلى طبيعيات معاصرة، أي إلى بعد طبيعي للشعور من أجل القضاء على الثنائيات الموروثة والتي تغذيها ثنائيات الحلال

(١) حنفي، «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» في: المصدر نفسه، ص ٢٧٣ — ٣٤٥.

والحرام، والكشف عن البعد الطبيعي للإنسان، ووضع الإنسان في الطبيعة لتحقيق تطابق العقل والوحي والطبيعة.

إذا كانت الإلهيات طبيعيات مقلوبة فإن ما يبقى منها هو النفس والعقل أي الإنسان من حيث هو قوى نظرية وعملية، ويدخل في ذلك الأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ. ونظراً لأهمية هذا الجانب في عصرنا فإنه لا يمكن تركه محاصراً بين الطبيعيات والإلهيات القديمة كعنصر ربط بينهما دون أن يصبح قسماً مستقلاً. وبالتالي تكون بنية الفلسفة رباعية: المنطق، الطبيعيات، الإلهيات، الإنسانية، وهو ما حاول إخوان الصفا إضافته في القسم الرابع فيما سَمَوْه «العلوم الناموسية والشرعية». وتكون المهمة في هذا الجزء الانتقال من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية، ومن ثنائية الفضائل والرذائل إلى توظيفها الاجتماعي، طبقاً للطبقات الاجتماعية: أخلاق الأمر والنهي للطبقة العليا، أخلاق القانون والنظام للطبقة الوسطى، أخلاق الفقر والقهر للطبقة الدنيا. إن وصف المدن الفاضلة سهل ما دام الأمر هو التعبير عما ينبغي أن يكون، لكن تحليل الجدل الاجتماعي ووصف واقع الناس، ومعرفة أسباب الانهيار، وشروط التقدم، هي الأنفع والأقرب إلى تحقيق مصالح الناس. وإذا كان القدماء قد أفاضوا في إثبات خلود النفس وفناء البدن، وكسبوا الممارك النظرية، فإن المحدثين يستطيعون وصف مآسي البدن، فمآسينا من جوع وقحط وعُري، ومشاكلنا في المواصلات والإسكان والنظافة، وضيق المكان كلها آتية من سوء تدبير البدن^(١).

ثامناً: خاتمة: مسؤولية من؟

هذا بحث في الفلسفة والتراث وحال الأمة. وإضافة الطرف الثالث الذي يعبر عن ماهية العلاقة بين الطرفين الأولين ضروري، وإلا كان البحث في الفلسفة والتراث أشبه بما هو سائد حالياً في ندواتنا العلمية ومحاضراتنا الجامعية. وتلك مهمة المؤتمر الفلسفي العربي وما قد ينبثق منه من جمعية فلسفية عربية^(٢) تحقيقاً وفعلاً، تكون الموطن الطبيعي لإبداعات فكر الأمة بعد أن انتظر الناس طويلاً أهل الحل والعقد وعلماء الأمة، كما ينتظرون أيضاً أولي الأمر الذين وضعوا العربية أمام الحصان^(٣). وما زال الجميع ينتظر المخلص. وتلك مسؤولية أساتذة الفلسفة أولاً وقبل كل شيء، بوعيهم بالتراث وبرؤيتهم لأحداث العصر، بفكرهم كعلماء وبممارستهم كمواطنين. لقد تكون تراثنا القديم بفضل علماء الأمة الذين أسسوا المدارس، وصاغوا المذاهب، وشكلوا العقائد. إن تحقيق الوحدة العضوية بين العالم والمواطن، بين حق العلم وواجب المواطنة هو السبيل إلى الجمع بين التراث والفلسفة وحال الأمة.

ثم إنها مسؤولية الطلاب ثانياً الذين يشكلهم الأساتذة سواء في الدراسات العامة أم في الدراسات العليا كعلماء ومواطنين، يجمعون أيضاً بين حق العلم وواجب المواطنة. يتأثرون بهم ويرتدون عليهم.

(١) حاولنا تطوير فكرنا الإسلامي المعاصر في دراسات ثلاث: «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي»؛ «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟» و«لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟» في: المصدر نفسه، ص ٣٤٥ — ٣٥٦.

(٢) أنظر الملحق آخر الكتاب.

(٣) حسن حنفي، «الضياع الأحرار أم المفكرون الأحرار» قضايا عربية، السنة ٦، العدد ٥ (أيلول/سبتمبر ١٩٧٩).

ويكونون مذاهب بديلة، في حوار صريح علني. فقد نشأت الفلسفة كما نشأ التراث كله نتيجة لحوار بين المذاهب وخلاف بين العقائد، فالكل رادّ والكل مردود عليه. وما من حجة إلا ولها حجة مناقضة، وما من موقف إلا وله موقف بديل. ليس الطلاب نسخة منا ولكنهم تطوير لنا، وزيادة علينا أو قلب وتغيير لفكرنا رأساً على عقب.

إنها لمسؤولية الدولة ثالثاً أن تقف على الحياد التام في الخلاف الفكري بين العلماء في حرية الاختيار بين المذاهب. فالسلطة ليست حجة. والفكر ناصح والسلطة سامعة. ليس للسلطة مفكروها ولكن المفكرين يخاطبون الناس الذين يختارون ممثليهم، يبايعون أئمتهم، ويعقدون لولاة أمورهم، فالإمامة عقد وبيعة واختيار.

حسن حنفي

المصدر: كتاب الفلسفة العربية المعاصرة.

- مجموعة مؤلفين: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٨٨

فيما بين الفلسفة والتراث

د. طيب تيزيني (*)

١- البحث في «التراث» والفلسفة» بمثابة نسقين معرفيين، وفي العلائق القائمة بينهما والناظمة لكثير أو قليل من دلالاتهما سلباً أو إيجاباً، أمر ينطوي على بعض المخاطر والصعوبات، أما ما قد يكون سبباً لذلك فيكمن في أن الأول من ذينك النسقين، خصوصاً، لا يزال يمثل موضوع بحث خلافي وإشكالي حاد بين مختلف الفرقاء المعنيين، وفي أن استجلاء العلائق بينه وبين ذاك هو، بالتالي، مسألة تقتضي الكثير من الحذر والتحفظ، وتتطلب تناول مجموعة من المقولات التي تشغل، على نحو جدي تضايفي، حيزاً ملحوظاً على هذا الصعيد.

إن مقولة «التراث» تمثل، وفق المنهج الذي نأخذ به في هذا البحث، وجهاً أول من آلية الفعل البشري المحدد بمقولة «التقدم البشري». أما مقولة «التاريخ» فتمثل وجهاً آخر من هذه الآلية. بذلك وعلى نحو أولي، نكون قد ضبطنا لحظة رئيسة في دائرة النظر التي نعمل الآن على تقصيصها. وإذا سلطنا خطوة أخرى باتجاه التحديد الاصطلاحي المنطقي لموضوع البحث، فإننا نواجه ما نعتبره خطأً نظامياً للعلاقة بين التراث والتاريخ، نعني بذلك مقولة «المجتمع». وإذا كنا قد أشرنا إلى تلك المقولات الثلاث من حيث هي وضعيات مشخصة، فإن ما ينبغي إنجازه، في خطوة أخرى، يقوم على النظر إليها من حيث هي وضعيات ذهنية نظرية.

إن اللحظة الاجتماعية تفصح عن نفسها بمثابة مبدئى الموقف الإنساني، هذه اللحظة التي تتجلى بالحدث الاجتماعي. فهذا الأخير تنطلق منه كل الفعاليات البشرية، لتعود إليه ثانية بصيغ وأقنية أكثر كثافة وتمحوراً وتخصصاً، وذلك في الاتجاه الذي يسمح بالنظر إلى هذه الفعاليات من حيث هي التجسيد والتشخيص للحدث المعني.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن علم الاجتماع يغدو مبدئى العلوم الاجتماعية والإنسانية وقاعها المعرفي. ذلك لأنه إذا كان الحدث الاجتماعي المعطى الأول في الوجود الإنساني، فإن علم الاجتماع هو، بدوره، المعطى الأول ضمن الأنساق المعرفية النظرية. وحيث تتضح المسألة بهذا الأفق، فإننا نكون وجهاً لوجه أمام المقتولتين المركزيتين: الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي. فإذا ما انطلقنا من أن الوجود الاجتماعي، متجلياً بالحدث الاجتماعي، يفصح عن نفسه ذهنياً في الوعي الاجتماعي ومن أن هذا

(*) جامعة دمشق.

الأخير يجد تشخصه عبر ذلك، فإنه (أي الوجود الاجتماعي) إذ يدخل الزمن التالي عليه، يكتسب سياقاً جديداً بالاعتبارين البنوي والوظيفي، نعني بذلك السياق التاريخي. أما هذا السياق فإنه، من طرفه، يفصح عن نفسه ويعبر في الوعي التاريخي، أي في الحركة الواعية المنطقية منه والمتشابكة به أنطولوجياً (وجودياً) والموازية له معرفياً. وإذا صح ذلك فهل نكون حالئذ، في حَلّ من الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي؟ وبصيغة أخرى، هل في حال انخراطنا في السياق التاريخي والوعي التاريخي نكون قد خلفنا وراءنا الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، أم أن للمسألة وجهاً آخر؟

من الملاحظ - من الموقع المنهجي المهيمن في هذا البحث - أن الوجود الاجتماعي يمثل وضعية تمتلك من الشمول ما يجعلها تكون قاعاً للسياق التاريخي (والتراثي كما سيأتي لاحقاً)، مما يتيح الوصول إلى المقولة المركبة: الوجود الاجتماعي المتّوَرخ، أو السياق التاريخي الاجتماعي. ذلك لأنه إن وجد، على مستوى القطيعة الوجودية النسبية، وجود اجتماعي (حدث اجتماعي) في آنه، أي في زمنه المتعين به، فإنه لا يوجد سياق تاريخي لا اجتماعي ولا يمكن أن يوجد، بمعنى كونه مجرداً من الاجتماعي عموماً. إن الوجه الآخر من المسألة يقوم إذاً، على أن السياق التاريخي والوعي التاريخي كليهما هما لحظتان تتجليان في الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي في حال انخراط هذين الأخيرين في مجرى الزمن التالي عليهما، أي في حال صيرورتهما وسيرورتهما. إن العودة إلى ما أعلنه في موضع سابق من أن مقولة التراث تمثل وجهاً أول من آلية الفعل البشري المحدد بمقولة التقدم البشري ومن أن مقولة التاريخ تمثل وجهاً آخر منه، تجعلنا نتابع الموقف بمزيد من التخصيص والتدقيق وضمن شبكة العلائق التي تبيّنها بين المقولات المأتي عليها. فهنا نلاحظ أن الوجود الاجتماعي، الذي واجهناه بمثابته القاعدة المشخصة التي تقوم عليها تلك الشبكة العلائقية وتخرقها، يبرز هنا ثانية في عملية تحديد التراث وضبطه واقعياً ونظرياً، أي من حيث هو سياق واقعي ومقولة نظرية. بيد أن هذا إذ يحدث، فإنه يمر عبر التاريخ سياقاً ومقولة نظرية.

إن السياق التاريخي، الذي هو الحدث الاجتماعي في حال انخراطه في مجرى الزمن التالي عليه، يتوقف عند اللحظة الراهنة، المعاصرة، ليتولد من نسيجه وآفاقه التراث. ولعلنا نصوغ ذلك بالقول بأن هذا الأخير هو الحدث الاجتماعي المنصرم في بعده التطوري المتصل بالحاضر اتصالاً يقوم على التداخل به والتشابك بنيوياً ووظيفياً. وكما أشرنا في حينه إلى أنه لا يوجد سياق تاريخي لا اجتماعي، فإنه، كذلك لا يوجد سياق تراثي لا اجتماعي، على الرغم من أنه من الوارد التحدث عن وجود اجتماعي في زمنه المتعين به بمعزل عن سياقه التاريخي والتراثي، وذلك في حال الانطلاق من مستوى القطيعة الوجودية النسبية. وبهذا نكون قد أردنا القول بأن التاريخي والتراثي كليهما يظلان، في كلا المستويين من القطيعة الوجودية النسبية والتواصل الوجودي، مشروطين بالاجتماعي ومنغمسين فيه بصيغة أو بأخرى. وكما هو بين من مدار البحث، تقوم هذه الشبكة من العلائق على النحو المشار إليه أيضاً بين المقولات النظرية الثلاث: الوعي الاجتماعي والوعي التاريخي والوعي التراثي. فإذا كان الوعي التاريخي والوعي التراثي يمثلان، من موقع الوجود الاجتماعي، نسيجاً اجتماعياً، وينطويان، من ثم، على هوية اجتماعية، فإن الوعي الاجتماعي، من طرفه، يفصح، عبر الوجود الاجتماعي، عن لحظتين

متضايقتين، هما: التاريخية والتراثية. ذلك لأن هذا الوجود الاجتماعي يمثل، بالنسبة إلى جيل من البشر، ليس موضوع خيار فقط عليه أن يواجهه، وإنما كذلك معطى سابقاً عليه أسهم في تكوينه جيل أو أجيال أخرى سابقة عليه. في تلك الواقعة الأخيرة تتجلى بوضوح تاريخية الوجود البشري الاجتماعية وتراثيته، وذلك بصيغتي التفاصيل التاريخي والتواصل التراثي. وإذا كان الوعي التاريخي والآخر التراثي قمينين بالتعبير عن السياق التاريخي والآخر التراثي على نحو أفقي يتمثل بفعل السيرورة الزمانية، فإن الوعي الاجتماعي المتناسج بهما يعبر عن هذين الأخيرين على نحو عمودي يتمثل بفعل التوغل في العمق. وقد يكون وارداً للجوء إلى ميشيل فوكو في إطار هذه المسألة، ولكن فوكو، في هذه الحالة، هو فوكو المعاد بناؤه تاريخياً جديلاً وبصورة نقدية.

٢- هكذا يبرز الوعي الاجتماعي بمثابته ناظماً وضابطاً لمصادقية الدلالات التاريخية والتراثية للوعي التاريخي والآخر التراثي، كما يبرز من حيث هو نقطة مركزية تتمحور حولها أشكال هذين الوعيين وصيغهما. من هذه الأشكال والصيغ تبرز الفلسفة. فهذه الأخيرة لما كانت لحظة من لحظات الوعي الاجتماعي واحتمالاً من احتمالاته، فإنها تتبدى تاريخياً وتراثياً، بحيث يصح القول بالفلسفة في التاريخ وبالفلسفة في التراث. ومن ثم بالتاريخ الفلسفي وبالتراث الفلسفي. وعلى هذا، نستطيع النظر إلى العلاقة بين التراث والفلسفة على أنها علاقة حامل بمحمول، بالاعتبار المنطقي، وذلك بالمعنى الذي يتحول فيه الحامل إلى محمول وهذا إلى ذاك. فأن يكون التراث حاملاً لمحمول هو الفلسفة، يعني أن الأول يكون قناة تتمظهر فيها الفلسفة وعبرها. وأن يكون هذه الأخيرة حاملاً لمحمول هو التراث، يعني، كذلك، أنها تكون نسقاً معرفياً يتجلى التراث به (وبغيره طبعاً) ويكتسب خصوصيته عبره. وهذا يدعنا نواجه نتيجة ذات أهمية على صعيد العلاقة المعنية، تلك هي أن حديثاً عن ثنائية قطعية وذات بعد واحد غير وارد، وأن الوارد هو الانطلاق من جدلية تضائية للعلاقة إياها.

ومن الأهمية بمكان أن السؤال المركب التالي يكتسب دلالة مرموقة فيما نحن بصدد البحث فيه: ما موقف الفلسفة من التراث، كيف يمكن النظر إلى التراث من موقع المنهج الفلسفي والهيم الفلسفي والأفق الفلسفي؟ ثم، ما هي المسائل والتساؤلات التي يطرحها التراث والموقف المنهجي التراثي على الفلسفة؟ والحق، إن حديثاً عن «الفلسفة» ههنا ينحصر في الحدود الإجمالية العامة للموقف المجمع عليه، على نحو العموم ومع الإقرار بوجود آراء أخرى مخالفة، من قبل باحثي الفلسفة ومؤرخيها، أي في حدود الحقل المعرفي الذي يشتمل على ثلاثة أنساق، هي: نظرية الوجود (الأنطولوجيا) ونظرية المعرفة ونظرية الممارسة (الفعل الإنساني). ومن هذه المنطلقات النسقية المعرفية، يغدو مشروعاً وضرورياً التساؤل عن كيفية تكون الموروث الفلسفي وتبلوره وتكامله في الأسيقة الثلاثة المشار إليها، وعن الآفاق المتولدة عنه، ومن ثم عن كيفية مواجهة هذا الموروث وتمثله من قِبل الأجيال اللاحقة من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة والباحثين فيها، وكذلك من قبل المؤسسات الثقافية والسياسية الثقافية، إضافة إلى تبين كيفية نفاذ هذا الموروث في النسج الثقافي الشعبي العام. إن ذلك التساؤل لا يتصل بتاريخ الفكر الفلسفي ولا بتاريخه، بل بعملية الانتقال من التاريخية إلى التراثية على صعيد الفكر المعني، أي بكيفية امتلاكه من قبل تلك الأطراف.

ههنا تبرز مسألتان من شأنهما إن وجدتا حلاً دقيقاً أن تقودا إلى إيضاح معضلة من معضلات العلاقة بين التراث والفلسفة. المسألة الأولى تكمن في تحديد المنطلق أو المنطلقات التي تحدد المعايير العامة والأساسية في عملية تمثيل الموروث الفلسفي من قبل الأطراف المعنية. أما المسألة الثانية فتقوم على ضبط الصيغ الرئيسية والكبرى التي تتم فيها عملية التمثيل تلك.

من حيث الأساس، يمكن القول بأن المنطلق لتحديد المعايير المشار إليها لا يمكن أن يتخطى «الوجود الاجتماعي» وما يتولد عنه ويوازيه ويتداخل فيه من «وعي اجتماعي». إن الحديث، هنا، عن «منطلق» يأتي من قبيل استقصاء الحلقات المرئية والخفية الكامنة وراء تحديد سلوك الأطراف الثقافية المحددة فوق، في عملية تمثيلهم الموروث الفلسفي القومي أو العالمي أو كليهما معاً. وإذا استعدنا ما أتينا عليه في موضع سابق من أن «الاجتماعي الشخص» هو المعطى الإنساني البدئي، فإن هذا الأخير في مرحلة ما من الزمن التاريخي هو - مع «الذهني الاجتماعي» بصيغه وأشكاله المتنوعة - الذي يملئ على الأطراف المعنية آنفاً طرائقها واتجاهاتها في عملية التمثيل تلك. بتعبير آخر نقول، إن الوضعيات الاجتماعية لهؤلاء تفصح عن شخصها في تلك الأخيرة (أي الطرائق والاتجاهات) عبر صيغ وأشكال الذهني الاجتماعي وبأنحاء مركبة معقدة. وبهذا، تصح الإشارة إلى أن الفلسفي يظهر عبر الاجتماعي، ليس كما هو في ذاته (أي الفلسفي)، وإنما من موقع امتزاجه به عمقاً وسطحاً.

إن الفلسفي حين يغدو بؤرة تمثل تراثي من قبل مجموعات بشرية محددة على النحو المأتي عليه، يجري اختراقه عمقاً وسطحاً وبالاكتبارين البنيوي والوظيفي. وهذا الاختراق يُستخدم فيه من صيغ التأويل والتفسير والاجتهاد والترميز.. إلخ ما يستجيب، ضمناً أو على نحو غير مفصّل عنه، لاحتياجات جدلية العلاقة بين الفلسفي والاجتماعي. وإذا ما انتقلنا إلى مسألة ضبط الصيغ بمثابقتها تمظهراً خصوصياً للاختراق المذكور. أما هذه الصيغ فترتد إلى ثلاث كبرى، هي: «التبني التاريخي» و«الاستلهام التراثي» و«العزل التاريخي». ههنا تتحول العلاقة بين الفلسفة والتراث إلى موقف نقدي تقويمي للثاني حيال الأول، هذا الموقف الذي ينطوي، من طرفه وضمناً، على شرطية التحييص والتدقيق والتوثيق لعناصر البحث الفلسفية. وجدير بالإشارة إلى أن إنجاز خطوات هذه الشرطية، الذي هو من شؤون الباحث المؤرخ، يمثل مقدمة لا محيد عنها لإنجاز الموقف النقدي التقويمي المذكور.

إن المنهج التراثي المتمثل، تخصصاً، بضبط الشروط المعرفية والطرائقية للموقف المعلن عنه، ينظر إلى الفلسفة بمثابقتها وعياً اجتماعياً، انطلق من وجود اجتماعي معين وعبر شبكة معقدة من الدلالات المباشرة والمتوسطة المتبادلة بين الطرفين. وهي، أي الفلسفة، إذ كانت وعياً اجتماعياً من ذلك النمط، فإنها محتفظة بلحظة الاجتماعي في كل مراحلها العقدية ذات التحولات التراثية. ولما كان البعد الاجتماعي، على نحو أو آخر، وراء تلك المراحل الفلسفية أولاً، ووراء الأسئلة التراثية التي تُطرح عليها ثانياً، فإن صيغ التمثيل التراثي الفلسفي المحددة قبلاً، لا يمكن النظر إليها على أنها أطر صورية تستخدم اعتباطاً عبر مُسائلة الموروث الفلسفي من قبل الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة والباحثين فيها. فنحن في الحين الذي نرى فيه تلك الصيغ بمثابقتها أشكالاً مجردة لاحتمالات التقويم النقدي الذي يقوم به هؤلاء حيال الموروث الفلسفي، كما وصل إليهم في حصيلته المركبة والمكثفة، فإننا نجد أنفسنا مضطرين، حفاظاً على

التماسك والاتساق المنطقيين الداليتين في فهم المسألة، للنظر إلى تجريدية تلك الأشكال في بعدها الاجتماعي الشخص الذي يحيط بها معنوياً أو دلالياً، ويخترقها، ويجعل منها ما هي عليه في طور التعيين.

إن «التبني التاريخي» سمح بتقصي العناصر الفلسفية التي حققت نمواً باتجاه الكلي والإطلاقي، في حين أن «الاستلهام التراثي» يتصل بالعناصر الفلسفية ذات الشخصية الجزئية والنسبية. وهذا يشير إلى أن جدلية المطلق والنسبي، والكلي والجزئي، تحكم آلية الحركة في الصيغتين المذكورتين. ومن هذا الموقع، يتضح كذلك أن الجدلية المذكورة هي، أيضاً، جدلية الإنساني العمومي والطبقي الخاص، العامي والمحلي. ولعل هذه المسألة تتضح بمزيد من الدقة عبر الإجابة عن التساؤل التالي: ما مدى ارتباط الحدث الفلسفي ذي السياق التراثي بالبعد الإنساني العمومي وبالبعد الاجتماعي الطبقي الخاص، أي ما هو هذا الحدث في حال وصوله إلينا تراثياً وحيث يكون قد تجاوز حدود الطبقي الشخص الذي اقترن علياً على نحو مباشر أو على نحو متوسط دلالي؟

إن موقف المنهج التراثي من الفلسفة بمثابرتها سياقاً تراثياً هو، إذاً، عملية تقوم باستقصاء الطارئ والباقي، المساعد باتجاه مزيد من العمومية والعالمية والإطلاقية والمتوضع في حدود الخصوصية والمحلية والنسبية. ولما كانت العلاقة بين الفريقين ذات نسيج جدي، فإن العمومي والعالمي والإطلاقي منهما يحقق هويته عبر الخاصوي والمحلي والنسبي نفسه، وذلك بمثابته استيعاباً له (لهذا الأخير) عبر تخطيه وتجاوزه. ولكن إذا كان الفريق الأول منطلقاً لممارسة «التبني التاريخي» أي تبنيه هو نفسه من قبل الباحث الفلسفي التراثي، وكان الفريق الثاني منطلقاً لممارسة «الاستلهام التراثي»، بمعنى اكتشاف عناصر معينة واستلهامها، فإنه يصح النظر إلى التبني التاريخي من حيث هو أداة منهجية معرفية لاكتشاف الحقيقي، وإلى الاستلهام التراثي بصفته أداة منهجية معرفية لاكتشاف ما كان في طور التحول إلى الحقيقي أو التحريض على اكتشافه بأسئلة ودلالات واحتمالات متعددة.

والآن، إذا كان «الحقيقي» وما هو في طور تصيره حقيقة أو عنصراً محرراً على ذلك يمثلان الدائرة الكبرى للمطلق والنسبي بمثابتهما نقطتي التواتر بين أقصى الحقيقة، فإن ما يتوضع في طريقتيهما وحولهما من عناصر أيديولوجية (هنا بمعنى الوهمي الإيهامي) يمكن ضبطه عبر الصيغة الثالثة من صيغ عملية التمثيل الفلسفي التراثي، نعني بذلك «العزل التاريخي». إن هذا الأخير يمثل، هنا، أداة منهجية معرفية لتبيين مثل تلك العناصر الإيديولوجية في سياق العملية المعرفية البشرية ومحاولة تعطيل مفعولها وظيفياً، وذلك عبر التمكين لـ «الحقيقي» والذي في طور التحول الحقيقي أو التحريض على اكتشافه في الحياة الإنسانية عموماً وخصوصاً.

ومن دواعي الموقف أن تشير إلى أن إنجاز تلك المهمة أمر يدخل، هو نفسه، في حقل البحث المعرفي. إن هذا يطرح نفسه باعتبارين اثنين: أولهما يقوم على أن اكتشاف ما يدخل في إطار التبين التاريخي والاستلهام التراثي، أمر مرتين باكتشاف ما لا يدخل في هذا الحقل. ومن البين أننا، هنا، أمام صيغتي التعريف بالإيجاب وبالسلب، اللتين تسمحان بضبط نمط من العلاقات أو آخر عبر إثباته ونفيه (ومعروف أن سبينوزا يقدم هنا الشيء الكثير). أما الاعتبار الثاني فيتحدد بأن ضبط ما يدخل في إطار

العزل التاريخي من شأنه إغناء ذينك الإطارين بنيوياً ووظيفياً. ويمكن أن نصوغ هذا الموقف بالقول بأن اكتشاف الخاطئ والزائف في العملية المعرفية هو ذاته وجه من أوجه هذه العملية، أي التقدم المعرفي. ومن هنا، يغدو صحيحاً النظر إلى تلك الصيغ الثلاث على أنها ذات علاقة تضافية.

٣- إن ذلك مجتمعاً ومجماً يقود إلى طرح مسألة المعيار أو المعايير التي نحكم بموجبها على مصداقية الحقيقي والذي في طور التحول الحقيقي أو التحريض على اكتشافه، وكذلك على الإيديولوجي (بالمعنى المنوّه به آنفاً) في عملية تمثيل الفلسفي تراثياً. إنه يمكن القول، من حيث الأساس، بأن ذلك المعيار يكمن في «المرحلة» التي ينطلق منها الباحث الفلسفي تراثياً، بحيث يصح القول بأن قضية التراث الفلسفي (والفكري عموماً)، هي قضية تلك المرحلة وليست قضية هذا التراث نفسه. إن هذا الإعلان يُفصح عن نفسه ويعلن عبر طريقتين: الأولى تتمثل بالأدوات المنهجية المعرفية المتاحة حتى حينه، أي حتى هيمنة المرحلة المعنية، في حين أن الطريق الثانية تتضح بصيغة التوجه والهم الإيديولوجيين المحيطين بهذه المرحلة واللذين يخترقانها عمقاً وسطحاً. ولا بد من التنويه، على هذا الصعيد، بأن ذينك الطريقتين لا يقفان في حالة من التعارض والتقابل والتضاد دائماً وفي كل الأحوال. ففي حالات محددة مشخصة يلتقيان التقاءً وظيفياً، على الأقل، حيث تسهم إيديولوجيا مجموعة بشرية طبقية أو فئوية في إثراء الموقف النظري المعرفي، وذلك حين تتطابق توجهات هذه المجموعة الاجتماعية والتاريخية، بدرجة أو بأخرى، مع منطق التقدم وآفاقه، وتحرّض على تعميقه، وتسهم في تجاوز كوابحه الخارجية. وبالمقابل، فإن هذا المنطق يسهم، في الحالات المشار إليها، في صوغ تلك الإيديولوجيا وضبطها وتدقيقها وجعلها واحداً من الشروط الخارجية لنموه واستمراره هو نفسه. وهذا الموقف من شأنه أن يقود إلى التشكيك بمصداقية عملية التضاد والتقابل غير المشروطة بين الإيديولوجيا والإبستمولوجيا، تلك العملية التي يدعو إليها البعض من الكتاب والمفكرين العرب والأجانب المعاصرين والتي هي نفسها لا تخرج عن أن تكون أحد الأنساق الإيديولوجية.

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن معيارية المرحلة التي يُنطلق منها لمواجهة التراث منهجاً وتطبيقاً وإن انطوت على البعد الإيديولوجي بما يقتضيه من توجه ونزوع ذرائعيين، فإنها - بحسب الموقف المنهجي المهيمن في هذا البحث - تكتسب مصداقيتها، أساساً وإجمالاً، من تطابقها مع وضعية التقدم الاجتماعي والتاريخي، ومن ثم مع الحقيقي والنازع إلى الحقيقي. وهذا، ضمناً، يشير إلى أن ذلك البعد الإيديولوجي ذاته يكتسب مصداقيته ومشروعيته كليهما من تطابقه، على نحو أو آخر، مع ذينك الأخيرين، الحقيقي والنازع إلى الحقيقي.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن علاقة الفلسفة بالتراث في المرحلة العربية المعاصرة هي، بوجه أساسي منها، موقف هذه المرحلة من الفكر الفلسفي العربي والعالمي عبر الصيغ المنهجية الثلاث المأتي عليها سابقاً. والسؤال المركب التالي يُبرز هذه المسألة بوضوح: ما موقفنا نحن العرب المعاصرين من الفلسفة العربية الكلاسيكية والعالمية؟ ما نتبنى منها؟ وماذا نستلهم منها؟ وما الذي نعزله منها؟ إن الإجابة تستوجب البحث في وضعيتين اثنتين، هما: المرحلة العربية المعاصرة التي نتحدث من موقعها ونطل منها، والفلسفة تلك بوجهيها العربي والعالمي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه «المرحلة» ليست

ذات وجه واحد ولا ذات بعد واحد، وأنها، من ثم، لا تنطلق من نسيج اجتماعي واقتصادي ومعرفي وأيديولوجي واحد... إلخ، فإن الإجابة عن ذلك السؤال ليست ذات وجه واحد ولا ذات بعد واحد، وإنها، من ثم، لا تنطلق من نسيج واحد. وهنا يبرز السؤال الآخر التالي: هل من شأن ذلك أن تُغيّب حدود المصادقية المعرفية لصالح المشروعية الإيديولوجية؟

لقد درج جمع من المؤرخين والباحثين التراثيين وعلماء الاجتماع على نفي الإقرار بوجود مثل تلك المصادقية المعرفية في سياق تعدد اجتماعي وأيديولوجي، منتهين من ذلك إلى التشكيك بوجود «علوم اجتماعية وإنسانية»، ومن ضمنها علم التاريخ والبحث التراثي. وبغض النظر عن أنه يكمن وراء ذلك التشكيك، في حالات عديدة، هدف أيديولوجي تضليلي، فإن قصوراً نظرياً معرفياً ومنهجياً يخترقه ويحيط به. فما تحقق على صعيد البحث التاريخي والتراثي والاجتماعي (وغير ذلك من الحقول المعرفية)، لا يدع مجالاً للشك في أن محوراً من «التقدم» البشري حدث ويحدث في المجتمع البشري، وذلك على الرغم مما يصيب هذا المحور من إحباطات وعثرات ونكوصات قد تخلق الظن بزيف مقولة التقدم عموماً. إذ مع الإقرار بوجود هذه السلسلة من الإحباطات... إلخ، فإنه لا يصح معرفياً، نظرياً وإيديولوجياً، أن تتساوى هذه الأخيرة بـ «التقدم» بمثابته مقولة وواقعاً، أي أن يُطاح بالعام لصالح الخاص وبالجوهرى لصالح المظهري وبالكلي لصالح الجزئي، وأخيراً بالأساس لصالح الطارئ. وإذا صح ذلك، فإن «تعددية» الإجابة عن السؤالين المطروحين فوق، تغدو مشروعاً إيديولوجياً ومسوّغة نظرياً معرفياً. ولكن طرفاً من هذه التعددية هو، من حيث الأساس العمومي ووفق قانونية التقدم المشخصة، أكثر فاعلية وإفصاحاً عن المصادقية النظرية المعرفية، علماً أن هذا الطرف يتحدد سماته وأفاقه في صلب فعل التقدم نفسه.

على ذلك، نكون أمام ضرورة تحديد بنيوي ووظيفي مخصص لـ «المرحلة العربية المعاصرة» من شأنه أن يضبط المجموعات البشرية في مواقعها الاجتماعية وأفاقها التاريخية. نشير إلى ضرورة ذلك على الرغم من أن القيام به أمر شائك حتى حدود كبرى لسببين رئيسيين: أولهما يتمثل بتعدد الوضعية الاجتماعية العربية ربما لعدم استكمال عملية تهيكّلها الجديدة نسبياً في رأينا، والتي أخذت تطل بمعالها مع سبعينات هذا القرن وفي سياق بدايات الانهيارات على صعيد الفئات المتوسطة في معظم الأقطار العربية. أما السبب الآخر فيكمن، بقدر ملحوظ، في قصور الأدوات المنهجية النظرية المتاحة فإنجاز تلك المهمة لدى المنظرين والفكرين السياسيين الذين يعلنون تمثيلهم لتلك المجموعات البشرية في المجتمع العربي كلاً وأجزاء.

٤- الموقف التراثي، المعلن عنه في هذا البحث، من التراث الفلسفي العربي (والعالمي) هو، والأمر كذلك، موقف نقدي جذلي يفصح عن نفسه عبر عمليتين منهجيتين تقوم بينهما علاقة تضاف من شأنها التأكيد على أن الأولى لا تدرك إلا في سياق الثانية، وفي ضوءها. العملية الأولى تقوم على أن السابق يفسّر اللاحق، في حين أن الثانية، تتحدد بكون اللاحق يفسر السابق (مع العلم أن «اللاحق» يبقى يمثل النقطة المحورية التي تملي نفسها على من يقوم بهذه العملية، وتحدد إلى درجة أو أخرى نسق العودة إلى «السابق»). على صعيد الأولى، يبرز التراث الفلسفي (النصرم) المعني بمثابته المقدمات البعيدة الخفية

أحياناً والمعلن عنها في حالات أخرى للآحق الفلسفي الممثل بما قد يندرج في حقل فكر فلسفي عربي راهن. وهنا، يلح على ما نطلق عليه «توصلاً تاريخياً فلسفياً» يكون اللاحق الفلسفي بموجبه غير قابل للفهم والتقصي والضبط بمعزل عن سابقه. والكشف عن قانونية التواصل من مقتضياته، في هذه الحال، أن يضيء عملية ولادة المنهج الفلسفي وتعضيه وتكامله، من حيث هي تظهر للحدث الفلسفي ولما ينطوي عليه من احتمالات استنباط منهجي. بتعبير آخر، إن ما نعتبره منهجاً تراثياً معاصراً في دراسة التراث الفلسفي يغدو حصيلة الحدث الفلسفي ذاته واستخلاصاً له في أبعاده وآفاقه المنهجية النظرية انطلاقاً من أن الخاص التطبيقي يتحول - بلحظات منه - إلى عام تنظيري تنهيجي، ويغدو، من ثم، جماع القول التنظيري التنهيجي لذلك الحدث.

على صعيد العملية الثانية - وهذا ما يهمنا هنا تخصيصاً - يبرز اللاحق معياراً لفهم السابق وضابطاً منهجياً لتبيين أسبقته في تجلياتها المشخصة واحتمالاتها النظرية المنهجية. وهذا يتيح القول بأننا مخولون بتناول التراث الفلسفي العربي والعالمي في ضوء الحلقة التي تعتبر الكلمة الجامعة في القضية المنهجية التراثية الفلسفية في مرحلة محددة مشخصة. إن علم المناهج الراهن يجسد، بما ينطوي عليه من أنساق علمية منهجية مفردة من ضمنها النسق التراثي الذي ما زال في طور التعضي والتكامل، يقدم أدلة على ذلك. ونحن نزع من أن ما نطرحه في هذا البحث، على نحو مختزل وإجمالي، يمثل مدخلاً أولياً لإشكالية التراث العربي بحيث يتضح أن تحديداً أولياً لقضية التراث الفلسفي العربي (والعالمي) هو قضية من يبحث فيها ضمن وضعية فكرية واجتماعية واقتصادية سياسية، وليست قضية هذا التراث نفسه. فهذه الوضعية تحدد - على نحو غير مباشر في أغلب الأحيان - التوجهات والآفاق العامة لكيفية البحث في القضية المذكورة، وذلك باعتبارين اثنين: واحد معرفي وآخر إيديولوجي، كما أسلفنا من قبل.

إن الأدوات المعرفية المتاحة والعلاقات الأيديولوجية المكونة لأوجه النسيج الاجتماعي تضبطان عملية تمثيل التراث الفلسفي ذاك. وإذا أعلننا أن الاعتبار المعرفي على الصعيد التراثي يلتقي بالبحث المعرفي التاريخي من جهة التعميش والتوثيق والنقد الخارجي والداخلي وضبط السياق المعرفي للحدث الخاضع للبحث... إلخ، فإن الاعتبار الإيديولوجي على الصعيد المذكور يكون نقطة تقاطع تبرز فيها مهمات محددة من النمط التالي: اكتشاف السياق الذرائعي الذي يجمع ما بين السابق واللاحق لخدمة هذا الأخير (أي اللاحق)، وانتزاع الفاعلية الوظيفية من حدث تراثي بالحيولة دون تأثيره في اللوحة الثقافية العامة لمرحلة اجتماعية ما، إنجاز استراتيجيات تربوية فلسفية من قبل مؤسسة تربوية رسمية أو شعبية، تطمح من خلالها إلى إعادة بناء الموقف التربوي في أوساط الطفولة واليافعة والتحصيل الجامعي... إلخ.

إن منهج البحث التراثي في الموروث الفلسفي يسمح، والحال كذلك، بإعادة النظر بوظيفية الحدث التراثي الفلسفي دون بنيته، وذلك بهدف تحقيق تواصل تراثي بين السابق واللاحق، يكون لهذا الأخير الكلمة الأولى في استمرارية الحدث المعني وظيفياً أي على النحو الذي يعطل وظيفيته (ذات الطابع السلبي في هذه الحال). وبذلك فإن الحدث، وإن استمر في البنية الفلسفية اللاحقة، فإنه يفعل ذلك من موقع الإفصاح عن نقائضه في التراث المذكور وتبيان آلية هذه النقائض واتجاهاتها القريبة والبعيدة،

وكذلك عبر إخضاعه لما اعتبرناه تعطيلاً لوظيفتيه. فكأننا، والحال كذلك، ننظر إلى ضرورة تلك الاستمرارية من موقع منطق السلب وفي ضوءه: إن ما نعمل على تبينه من أحداث فلسفية تراثية إيجابية، من منظور اللاحق الفلسفي، يتحقق عبر تحديده بما ليس هو منه بنية ووظيفة. والأمر ذاته يصح بالنسبة إلى الأحداث الفلسفية التراثية المعتبرة إيجابية من المنظور المعني. ومن ثم، فليس هنالك من حديث عن عملية تزويد للحدث الفلسفي (السلبى) أو تحريف له أو تهميش أو تشويه.

وهذا يفصح عن مصداقيته فيما ذكرناه من التقاء بين النشاط التاريخي للفلسفة والبحث التراثي فيها عبر الاعتبار المعرفي.

إن واقع الحال المأثني عليه يجعلنا نقرر أنه لا يصح الزعم بالقدرة على إنجاز بحث تراثي في التراث الفلسفي قبل إنجاز خطوات ضرورية وأساسية على صعيد التأريخ له من طرف، ودون أن يكون هذا الأخير رديفاً دائماً لذلك من طرف آخر.

وحيث يكون الأمر كذلك، فإننا نكون أمام ضرورة التأكيد على وحدة النشاط التاريخي الفلسفي والبحث التراثي الفلسفي عبر التأكيد على التمايز بينهما، من حيث هما نسقان معرفيان متاخمان ومخترقان من بعضهما بعضاً. أما تشخيص هذا التمايز وتلك الوحدة، فأمر يدخلنا في إطار الدراسة الحقلية لحقبة أو شخصية فلسفية أو تيار فلسفي... إلخ. وبطبيعة الحال، نكون إذ ذاك حيال عملية تدقيق وضبط ما أتينا عليه من منظومة منهجية تراثية، ممارسين ما قد يندرج في جدلية الصاعد والنازل الأفلاطونية، الصاعد تعميماً وتنظيراً والنازل تخصيصاً وتدقيقاً تطبيقياً، تلك الجدلية التي علينا، حالئذ، أن نعمّقها بالبعد الهيجلي الماركسي بحيث يغدو «الصاعد» نازلاً و«النازل» صاعداً.

من ذلك الموقع، يصبح مسوّغاً أن تكون للسؤال التالي عدة إجابات في الحقل التراثي: ما موقفنا من «القدريّة» المعتزلية و«الجبريّة» الأشعرية، من «نفي صفات الذات» لدى المعتزلة و«إثباتها» لدى الأشاعرة، من تصور «الفيض» كما قدمه الفارابي و«نظرية المعرفة» السينوية، من نفي السببية لدى الغزالي و«وحدة الوجود» لدى ابن طفيل و«نظرية الحقيقتين» الرشدية... إلخ؟ ولذلك، كان من الوهم أن ينطلق جمع كبير من مؤرخي الفلسفة والباحثين فيها من العرب والأجانب من الاعتقاد بأن البحث التراثي في الموروث الفلسفي العربي يضع نصب عينيه مهمة إيجاد موقف واحد من هذا الأخير في الوضعية العربية المعاصرة. وإذا كنا نؤكد - بعكس ذلك - تعددية المواقف التراثية من الموروث المعني في الوضعية المحددة، فإننا، مع ذلك، نشكك في المصداقية المنهجية التراثية لما نواجهه من مواقف أو بعض المواقف المضطربة والمتهاوية في البحث التراثي الفلسفي العربي الراهن أولاً، وفي الظن بأن كل المواقف التراثية العربية الراهنة متماثلة أو متساوية في نجاعتها النظرية المعرفية ومصداقيتها العلمية ثانياً، نشكك في البعض من المواقف المعنية لأنها، في منطلقاتها الرئيسية، تنبني على تصورات زائفة في بعدها المنطقي التنهيجي، بحيث إنها تقف عاجزة عن إنجاز اتساق اصطلاحى لبنيتها وعن فهم «الآخر» خصماً كان أو رديفاً. بتعبير آخر نقول، تلك المواقف تقف عاجزة، بحكم غياب ذلك الاتساق وهذا الفهم، عن إنجاز «قراءة» نصها الذي تنجزه هي نفسها والنص الذي ينجزه «الآخر» على نحو يلتزم بدلالة هذا النص وذلك المباشرة والمتوسطة. (وهذا ما نراه في بعض الكتابات التراثية التي صدرت منذ سنوات خصوصاً، كما هو

الحال بالنسبة إلى كتاب فهمي جدعان حول التراث الذي صدر مؤخراً وكتب أخرى تتمحور حول «السلفية» و«العدمية العصرية».

أما أن نشكك في أن كلالواقف التراثية العربية الراهنة متماثلة أو متساوية في نجاعتها النظرية المعرفية ومصداقيتها العلمية، فإن ذلك يتحدر من أن الإبستمولوجيا ليست ذات علاقة واحدة ومتماثلة مع كل أنساق الإيديولوجية التي تكمن وراء المواقف التراثية من التراث الفلسفي العربي أولاً، ومن أن «القصور المعرفي» قد يحيط بهذا الموقف أو ذاك حتى لو كان - في توجهه العام الإجمالي - على علاقة تطابق مع آفاق التقدم المعرفي، كما هو الحال مثلاً لدى جمع من الكتاب والباحثين الماركسيين وغيرهم من ذوي التوجه الإيديولوجي الاشتراكي، بصيغة أو بأخرى (مثل محمد عابد الجابري). وقد واجه هذا الموقف الأخير على نحو نقدي جمع من الباحثين، منهم محمود أمين العالم في بعض كتاباته.

إن إنجاز موقف جديد يحقق تجادلاً عميقاً بين الإيديولوجيا والأبستمولوجيا على صعيد البحث التراثي في الموروث الفلسفي العربي يمثل أمراً ذا أهمية خاصة على صعيد المهمات العلمية المطروحة أمام الباحثين والكتاب والمفكرين العربي ذوي التوجه العربي الناهض والطامحين إلى تحقيق ما أخفقت في تحقيقه النهضة العربية البورجوازية الحديثة، ولكن عبر أدوات معرفية أكثر دقة وعمقاً ومن مواقع استراتيجية اجتماعية واقتصادية وثقافية تستجيب لاحتياجات التقدم الاجتماعي والوحدة القومية للوطن العربي.

طيب تيزيني

المصدر: كتاب الفلسفة العربية المعاصرة

مجموعة مؤلفين - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٨٨

الباب الثالث

الفلسفة

في الثقافة العربية الحديثة

الفلسفة والعالم العربي

إبراهيم عبد المجيد اللبان

الاتصال الفكري بين أوروبا والعالم العربي حادث تاريخي كبير كان له أثر بعيد في حياة الشرق والغرب معاً وليس من غرضنا الآن أن نتكلم عن هذا الحادث من جميع نواحيه فالذي يعيننا منه هو أثر الثقافة الأوروبية في حياة العالم العربي أما الجانب الآخر منه وهو أثر الثقافة العربية في حياة أوروبا العقلية فليس مما نقصد إليه الساعة. بل الواقع أن الأمر الذي يعيننا هنا أكثر مما سواه هو أثر الفلسفة في تفكير العرب وثقافتهم أما أثر العلوم الأخرى كالطب والرياضة مثلاً فليس هو الهدف المباشر للبحث الحاضر. وقد اتصل العرب بالفلسفة الأوروبية مرتين أما أحدهما فقد أصبحت الآن قديمة ولكنها على قدمها وبعد عهدها لا تزال تؤثر في حياتنا الفكرية أثراً قوياً وأما الثانية فقد بدأت في القرن التاسع عشر وهي الآن تعمل عملها وتؤثر أثرها. وتختلف ظروف الحادثتين اختلافاً كبيراً.

أما الحادثة الأولى السابقة الذكر فهي تلك الحادثة التاريخية التي بدأت في أواخر الدولة الأموية وبلغت أشدها في صدر الدولة العباسية ثم تغلغل تأثيرها في تفكير الشعب العربي وثقافته وهي حركة معروفة الآن لكل من نال قسطاً من الثقافة المعاصرة. وأما الثانية فهي تلك الحركة التي نعاصرها ونتعرض لأثارها أو نساهم فيها. وبين العهدين فروق بارزة يجب أن نتنبه لها ولعل أهم تلك الفروق هي الفروق السياسية. فإن الحركة الأولى تمتاز بأنها حركة صدرت عن الرغبة الذاتية في الأمة العربية فقد سمعت الطائفة الممتازة من الشعب والأمراء عن ثقافة اليونان فتطلعت إلى معرفتها واشتاقت إلى الوقوف عليها وحملهم هذا الشوق على القيام بحركة النقل التاريخية السابقة الذكر. لم يكن في الموقف إذاً سوى الرغبة الفطرية في العلم والمعرفة، فهي مبعث تلك الحركة ومصدر نشاطها واستمرارها إلى نهاية الأجل الذي قدر لها. أما الحركة الأخيرة فتختلف عن هذه الحركة من هذه الناحية اختلافاً كبيراً. وخير سبيل لإدراك طبيعتها ألا نفصلها عما أحاط بها من ظروف وعوامل. فالتطور الثقافي الحديث في العالم العربي ليس إلا وجهاً واحداً من وجوه متعددة للانقلاب العام الذي طرأ على حياة تلك البلاد فغير أوضاعها السياسية والاقتصادية والدينية والثقافية. الانقلاب الثقافي الحاضر إذاً عنصر واحد من عناصر هذا التطور الشامل في حياة العالم العربي. ولا سبيل إلى دراسته إلا مع الإشارة إلى تلك العوامل.

والواقع أن التطور الثقافي الحاضر إذاً كان قد بدأ في بعض البلاد العربية تحت تأثير عامل الرغبة القوية في الثقافة الغربية، فإنه لم ينشأ كذلك في جميعها ولم يكن في صورته العامة خاضعاً لرغبات تلك الشعوب وآرائها. ومهما يكن من شيء فقد اختلف الجو السياسي في الدورين، فقد اقتصر

الأمر في النهضة الفكرية الأولى على الناحية الثقافية، أما النهضة الثقافية الحالية فقد تقدمها أو تلاها انقلاب سياسي كان له أبعد الأثر في توجيهها من ناحية وسعة مداها من الناحية الأخرى فلم يحدث في عصر العباسيين أكثر من أن حمل الإعجاب بالثقافة اليونانية الطبقة المستنيرة من الأمراء والعلماء على ترجمة الفلسفة والعلوم اليونانية.

أما الناحية السياسية فلم يطرأ عليها تغيير. فإن العرب الذين كانوا يجاورون الإمبراطورية الرومانية الشرقية التي كانت تمثل الثقافة اليونانية في ذلك الحين وكانوا أقوى من تلك الجمهورية وأشد منها بأساً فلم تفرض عليهم تلك الثقافة، بل كانوا هم الذين يلتصقون بها ويسلكون كل الطرق إلى الحصول على مصادرها العلمية والفلسفية. أما التطور الثقافي المعاصر فقد بدأ في بعض البلاد العربية كمصر على هذا النحو الحر فإن محمد علي في عنفوان قوته وأوج عزته هو الذي اتجه إلى الثقافة الغربية، وبدأ فأوفد الوفود إلى فرنسا، وأنشأ المدارس الحديثة في مصر، ولكن الاحتلال البريطاني لمصر غير هذا الموقف، ففقدت تلك الثقافة ما كانت تتمتع به من حرية وخضعت في اتجاهاتها لإرادة المحتلين، وأصبحت في صورتها التي اختاروها ضريبة مضروبة، أما تونس والجزائر وبلاد المغرب بوجه عام، فقد فرضت عليها تلك الثقافة فرضاً عقب الاحتلال الفرنسي لتلك البلاد.

والنتيجة الطبيعية لهذا كله واضحة، فقد تمتع العرب في نهضتهم الثقافية الأولى بكامل حريتهم، فكانوا هم الذين اختاروا من الثقافة اليونانية ما اختاروا وقد خضعوا في ذلك لمبادئ سليمة، فلم يحاولوا أن يلقوا بثقافتهم العربية الإسلامية إلى مهاب الرياح ليتخذوا من الفلسفة اليونانية بدلاً منها بل استبقوا ثقافتهم سليمة كاملة، استعانوا بالفلسفة اليونانية على ترقيةها وإدخال القوة والصحة في جثمانها. أما الثقافة اليونانية نفسها فنقلوا منها ما عدوه نافعا لهم وأغفلوا من عناصرها ما ظنوا أنهم في غير حاجة إليه، وليس من غرضنا هنا أن نحكم على مدى صحة تقديرهم في هذا الشأن، فالذي يعنيننا الآن هو الحرية التي تمتعوا بها في أثناء قيامهم بهذا العمل. وما من شك في أن تلك الحرية هي ثمرة الجو السياسي الذي تمت فيه هذه العملية الكبرى، فإن الأمر لم يعد أن أمة مستقلة تمام الاستقلال قد رأت أن تقتبس من ثقافة أخرى وثمرات أفكارها، فقامت بهذا العمل الجليل طائفة مختارة، وتسنى لها في أثناء ذلك أن توائم بين ثقافتها وبين تلك الثقافة الجديدة فاحتفظت بثقافتها وضمت إليها من عناصر الثقافة الأخرى ما تشد إليه الحاجة ويتوقع له خير الآثار، فلم تلغ اللغة العربية لتحل اللغة اليونانية محلها ولا ألغى القانون الإسلامي ليخلو المكان للقانون الروماني، ولا فرضت أصول النقد الأدبي اليوناني على الشعر والأدب العربي، لم يحدث شيء من هذا القبيل، لأن أمة مستقلة رشيدة كانت تتمتع بكامل حريتها إزاء ثقافة شعب آخر فتختار منها ما تشاء وتترك ما تشاء.

أما التطور الثقافي الأخير فلم يتمتع بتلك الحرية الواسعة، فقد جاء مقروناً بانقلاب سياسي فقدت فيه البلاد حريتها السياسية، وأصبحت خاضعة في سياستها واقتصادها وثقافتها وحياتها الاجتماعية، لما تمليه الأمم الغربية التي تقاسمت فيما بينها أكثر تلك البلاد، فكان النظام التعليمي فيها نظاماً مفروضاً في عناصره واتجاهاته، وكذلك النظام الاقتصادي والقضائي والاجتماعي، ويكفي أن نتذكر ما كان يحصل في مصر في عصر الاحتلال وما يزال يحدث في شمال أفريقيا ليتضح ما نرمي إليه.

وليس الأثر الطبيعي لهذا الوضع السياسي والإملاء الثقافي والاجتماعي بخفي، ويمكننا أن نجمله في كلمة واحدة، وهي أن الثقافة القومية قد شقيت به كل الشقاء فبدلاً من أن تترك للبلاد الحرية التامة في أن تقتبس من عناصر الثقافة الأوربية ما ترتضيه وتحفظ من ثقافتها القومية بالعناصر الصحيحة الضرورية لحياتها الروحية والفكرية والعملية عمدت السلطة الأوربية في تلك البلاد إلى القضاء التدريجي أو المفاجئ على الثقافة القومية وأحلت محلها عناصر محدودة من الثقافة الغربية فتضاءل النظام القضائي الإسلامي، وتغيرت معالم النظام التعليمي، فاخفت مواد أو تضاءلت، وظهرت مواد واتسعت أخرى، ومن وراء ذلك كله فلسفة تربوية جديدة تؤمن بقيم أخرى غير القيم القديمة وحدث ما يشبه الثورة الجامحة في الحياة الاجتماعية، وبخاصة في حياة الأسرة وحياة اللهو والفراغ.

ومهما يكن من شيء فالذي يعيننا من كل هذا هو أمر خاص، ضيق النطاق فليس غرضنا أن ندرس الانقلابات الثقافية والاجتماعية والسياسية في حاضر العالم العربي وماضيه، فتلك مهمة المؤرخ في سعة مداها وترامي أطرافها، ولكننا سنختار من هذا المجال الفسيح أمراً خاصاً ننقطع في هذه الكلمة لدراسته وتحليله واستخلاص نتائج هذه الدراسة والتحليل. وسنقتصر على الفلسفة والدراسات الفلسفية، وسنقتصر من أمرها على أثرها في الحياة الفكرية في العالم العربي في العهدين المذكورين، ولن تكون هذه الدراسة الموجزة أكاديمية في صبغتها، بل ستكون مجرد مقدمة تاريخية تمهد السبيل أمام المحاولة الأخيرة التي سنقوم بها لتحديد المهمة التي يجب أن تقوم بها الفلسفة في المجتمع العربي الحاضر.

الدور الأول

الفلسفة في عصر الدولة العباسية

ظهرت الثقافة اليونانية في البلاد العربية في أواخر العصر الأموي، وصدر الدولة العباسية، ولكنها لم تجد الأفق أمامها خالياً، فإن الإسلام كان قد بسط رواقه على الشعوب المتوطنة في تلك البلاد فاتخذته أساساً لحياتها الفكرية والاجتماعية بجميع فروعها وشعبها، فكان الدين مصدر العقائد الكونية والأخلاق الاجتماعية والفردية، كما كانت الشريعة الإسلامية قانون البلاد ونظامها العام. وقد أثر هذا الظرف تأثيراً بلياً في موقف الأمة العربية من الثقافة الإغريقية، فلم يحاول العرب استبدال الشريعة الإسلامية بالقانون الروماني الذي كان يحكم إذ ذاك في الإمبراطورية الرومانية الشرقية المجاورة لهم، بل لم يخطر ببالهم أن ينزلوا في أدبهم على أصول النقد التي وضعها أرسطو. وإنما احتفظوا بشريعتهم وأدبهم وآثروا ذلك على ما قد يكون لدى جيرانهم، ولكنهم نقلوا الفلسفة إلى لغتهم إذ لا نظير لها عندهم، فلم يلبث أن ظهر أثرها في تفكيرهم.

ومهما يكن من أمر فإن الدين إذا كان قد صدّ شيئاً من تيار الثقافة اليونانية فإنه قد أفسح الطريق للفلسفة بفروعها، لنظريات الوجود والمنطق والأخلاق والدراسات النفسية. فدخلت جميعها البلاد وبدأ الناس يتدارسونها دون حرج فأثرت في حياتهم الفكرية أثراً مختلفاً. ولن تستطيع أن تفهم مدى تأثيرها إلا إذا تذكرنا نظرية الودود وقوانين الأخلاق التي كانت سائدة في المجتمع في ذلك العهد كانت - كما سبقت الإشارة إليه - مستمدة من الدين. فمهمة الباحث إذاً هي أن يعرف مدى ما يحدث في الجو الثقافي من صراع بين هذه النظريات في صورتها الدينية والفلسفية، وما يقدر لهذه أو تلك من نجاح طويل الأمد أو قصيره، والموقف في طبيعته العامة معروف ومألوف، ونظائره التاريخية متعددة، فإنه موقف تنازع الدين والعقل على قيادة الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية لشعب من شعوب البشرية ويحدث هذا الموقف حينما يتلاقى الدين والفلسفة وجهاً لوجه. والموقف هنا محدود منذ البداية فإن العرب رفضوا القانون الروماني أو لم يفكروا في نقله والانتفاع به. ونقلوا كتاب أرسطو في النقد الأدبي ولم يحاولوا أن يخضعوا له وينزلوا عن حكمه، فما هم فاعلون إزاء الفلسفة، وما هو الدور الذي قدر للفلسفة أن تقوم به في حياة المجتمع العربي، والاحتمالات الممكنة كثيرة، منها انتشار الشك في المجتمع العربي، ومنها الاقتصر على تدعيم النظريات الدينية بالفلسفة، ومنها الثورة ضد الفلسفة وتهجينها. وقد وقعت كل هذه الاحتمالات فعلاً، ومن العسير علينا أن نتبّعها واحداً واحداً لندرسها دراسة مستوعبة. وليس هذا مما نحتاج إليه الآن ولهذا سنجتري في هذا الموقف التاريخي عرض موجز نتخذه ذريعة إلى إبراز المبادئ الثقافية العامة التي تهم بحثنا الحاضر أكثر من سواها.

فمن الآثار الأولى لدراسة الفلسفة في البلاد العربية ظهور عدد من الشاكّين وقد ظهر هذا العدد بطبيعة الحال بين أفراد الطائفة المثقفة، وقد كان كثير العدد في الأيام الأولى لدراسة الفلسفة، ولكن لم يلبث أن تناقص عدده، وإن لم تنقطع كل الانقطاع سلسلته. ويذكرنا هذا بما حدث في أوروبا في عصر النهضة فإن

الفلسفة اليونانية لم تكذب تبعت من مرقدها وتحمل من موطنها في القسطنطينية إلى ممالك أوربا عقب سقوط القسطنطينية في يد الأتراك العثمانيين حتى عكف القوم على تدارسها بشغف ولهف يشبه ما حدث في بغداد في صدر الدولة العباسية ثم تلا ذلك موجة شك تشبه موجة الشك التي أشرنا إليها آنفاً. ولا نحب أن نذيل هذا الموقف بأكثر من ملاحظة أو ملاحظتين عابرتين أما أولاها فهي أن الشك كما قد سبقت الإشارة نتيجة التقاء الثقافات المختلفة المتضاربة، وأما الثانية فهي أن حالة الشك تعد حالة غير مرضية من الناحية الفكرية والعملية، أما خطورتها الفكرية فترجع إلى أن الشك عامل من العوامل النفسية التي تدفع إلى التفكير والتجديد ولا يجوز بحال اتخاذ حالة دائمة والاستئمان إليه كما فعل عدد من أدياء ذلك العصر، وتزداد الخطورة شدة وحدة حينما يتحول الشك من حالة فكرية بحتة إلى حالة عملية أيضاً فيظهر أثره في سلوك الإباحة، والإسراف في طلب اللذة الجسمية دون تورع أو استحياء، ويعد عمر الخيام في جميع بلاد العالم المتمدين نموذجاً ممتازاً لحالة الشك العقلي، التي يدفع صاحبها إلى مذهب الإباحة، ومهما يكن من شيء، فالشك حل للصراع الناشب، ولكنه حل تتداعى فيه العقائد وينهار الإيمان الديني والفلسفي معاً.

ولم يكن الشك بطبيعة الحال الأثر الوحيد لظهور الفلسفة في شعب متدين، بل الواقع أن عدد الشكّاء أنفسهم كان قليلاً ضئيلاً حتى بالنسبة لأفراد الطبقة المستنيرة. ولكن إلى جانب الشك ظهرت حركات أخرى كثيرة منها حركة تجديد حقيقية بالمعنى المعروف في التاريخ الثقافي، فإذا كان سقراط وأفلاطون قد أفرعهم أن انتشر الشك في عصرهم على يد السوفسطائيين فهبوا يبنون العقائد ويسيدون مرة أخرى ما تدعى من أصول الإيمان الكوني والأخلاقي، فإن عدداً من كبار مفكري الإسلام في صدر الدولة العباسية قد قاموا بمثل هذا العمل نفسه، فنظروا في الفلسفة ودرسوا أصولها ثم انثنوا إلى العقائد الإسلامية فدعموها بأدلة نظرية ناسجين في ذلك على منوال الفلاسفة أنفسهم، والمبدأ الذي استناروا به في حركتهم هذه هو أن الجو الثقافي الذي يعيشون فيه جو قد استيقظ فيه العقل ونمت فيه قوة التفكير والنقد الفلسفي، ولا بد لمن يقوم على حراسة العقيدة فيه من أن يعترف بالأمر الواقع وينزل على حكمه فيقدم العقيدة في صورة نظرية مقنعة، وفي ضوء هذه الفكرة السليمة شرعوا ينسقون العقائد الإسلامية ويدعمونها بالأدلة الفلسفية حتى أخرجوا للناس علم الكلام في صورته الحالية.

علماء الكلام إذن طائفة من المجددين الإسلاميين ظهوروا في وقت الحاجة إليهم فأدوا مهمتهم حق الأداء، وقد نجحوا في صد تيار الشك والقضاء على روح الفوضى الاعتقادية وتركوا للعالم الإسلامي بناء من العقائد قوياً محكماً عاشت وماتت عليه أجيالهم طيلة هذه القرون، وقد اقترن بهذا التجديد الاعتقادي ضرب آخر من التجديد الفكري لا يقل عنه خطورة، وهو التجديد النظري في عالم الأخلاق، فقد كانت الأخلاق الإسلامية معروفة مألوفة، ولكنها وردت متفرقة في ثنايا الكتب والسنة. ففي عصر كهذا تذوق الناس فيه النظر وأدركوا جمال المذاهب الفلسفية التي تتشعب فيها النتائج من مقدماتها وتتفرع الفروع من أصولها يكون من الخير أن يمتد هذا الضرب من التجديد من علم إلى آخر، والواقع أنه ما كاد يتم لعلماء الكلام تنسيق العقائد ووضعها في صورة نظام فلسفي دقيق تتصل فيه الأصول بالفروع بصلات منطقية محكمة، وقد استعان أولئك المفكرون في مهمتهم هذه بنظرية الأخلاق التي وضعها

أفلاطون فاتخذوا منها أساساً لبنائهم، وكتب الغزالي في الأخلاق خير نموذج لهذا الصنيع، ومهما يكن من أمر فقد أدت الفلسفة وما أثارته من شكوك إلى حركة تجديد تناولت العقائد والأخلاق معاً وقد كان من هدف التجديد إرضاء النزعة الشائعة في هذا العصر وهي نزعة النظر والتفكير الحر التي أثارتها الفلسفة وكان سبيلهم في إرضائها هو أن يضعوا العقائد والأخلاق في صورة نظرية دقيقة فتم لهم من ذلك ما أرادوا ووجد الناس في علم الكلام ضرباً من النظر الفلسفي الدقيق، فاستساغته روح التفكير الحر النشطة في ذلك الحين وعكفت عليه من بعد ذلك أجيال المتعلمين.

هذه إذاً حركة تجديد وهو تجديد يجمع بين القديم والحديث ويعرف لكل منهما حقه ويعترف له بضرورته فيحل بذلك الصراع القائم ويعيد إلى النفوس حاجاتها من الراحة والسكينة. هو تصرف حكيم بأسلوب رصين في حالة الاضطراب الفكري الذي ظهرت بوادره في ذلك الحين والواقع أنها كانت حركة رائعة وخدمة جليلة للعالم الإسلامي كله. فقد أدرك القوم أنهم يعيشون في عصر انقلاب فكري وأن ما كان يرضي العقول بالأمس أصبح الآن غير قادر على ذلك بسبب هذا التطور العقلي الكبير وعرفوا أن الخطة المثلى هي الاستجابة لروح العصر لا مقاومتها وإعلان الحرب عليها فألبسوا الإسلام الثوب النظري الذي ظهر فيه علم الكلام والأخلاق وجعلوهما بهذا مطابقين لروح العصر وأسلوب التفكير فيه. وتظهر أهمية هذه المحاولة وجلالة قدرها إذا ما وازنا بينها وبين المحاولة القاصرة التي ظهرت في الدور الثاني. وسنعود إلى هذا الموضوع فيما بعد.

كان من أثر الفلسفة إذاً ظهور عصر شك وتجديد ديني ولكن كان من آثارها أيضاً ظهور حركة تفكير فلسفي ومذاهب فلسفية متعددة. والواقع أن الفلسفة اليونانية قد أفضت في الشرق والغرب إلى نتائج متماثلة فإن بعث الفلسفة اليونانية في عصر النهضة الأوروبية قد أفضى إلى عصر شك وتجديد فلسفي فظهرت سلسلة متصلة الحلقات من الفلاسفة الأوروبيين بدأت بديكارت ثم اتصلت حلقاتها فظهر اسبنوزا وليبنتز ولوك وباركلي وهيوم وكانت وهيكل ومن جاء بعدهم. وكذلك فعل ظهور الفلسفة اليونانية في البلاد العربية. فلم يقتصر الأمر فيها على حركة الشك والتجديد الديني بل ظهر بين المسلمين أيضاً حركة تفكير فلسفي ونهض من بين صفوفهم عدد من كبار الفلاسفة كابن سينا والفارابي والكندي ولا أريد أن أناقش هنا المسائل الجدلية التي استمر حولها الجدل في الغرب وبخاصة مدى ما تمتع به فلاسفة المسلمين من عبقرية واستقلال في التفكير واكتشاف ذاتي لحقائق الفلسفة والعلم. فذلك بحث كبير قائم بذاته وفي حاجة إلى دراسة خاصة. ولكن الذي أؤكدته وأنا مرتاح الضمير مطمئن إلى صحة ما أقرر هو أن عدداً من أولئك الفلاسفة قد تحرر تماماً من ربة التقليد واستقل عن أرسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان وأتى في ميادين البحث الفلسفي بما لم يسبق إليه وبلغ في استقلاله وابتكاره مبلغاً يسمح له بأن يتبوأ مكانه بين كبار فلاسفة العالم أجمعين.

ومهما يكن من شيء فهذه حركة مخالفة في طبيعتها لحركة التجديد الديني السابقة الذكر، ففيها ينحل الصراع ولكن بصورة أخرى مخالفة للصورة السابقة وذلك أن حركة التجديد الديني قامت على أساس أن الدين هو مصدر الهداية والمعرفة. فالعقائد والأخلاق تستمد من الدين، وتعتمد في النهاية على الكتاب والسنة، أما وظيفة العقل فليست البحث عن الأصول الكونية والأخلاقية ولكن تدعيم ما جاء به

الدين منها. قامت بالإجمال على أساس التسليم بالقيادة الدينية، أما الحركة الفلسفية في الشرق والغرب فتقوم على مبدأ مخالف، فأساسها الاعتماد على العقل في الكشف عن طبيعة الكون وأصول الأخلاق وغير ذلك، أساسها قيادة العقل لا الدين. ولكن لا ينبغي أن ننسى أن كبار فلاسفة الغرب منذ عصر النهضة وكبار الفلاسفة الإسلاميين لم ينسوا الدين تماماً وإنك لترى ذلك واضحاً في تفكيرهم والنتائج التي انتهى إليها بحثهم. فمذهب ديكارت مثلاً يكاد يكون مجرد صورة نظرية للعقيدة المسيحية، كما تلمح أثر الدين أيضاً في سيادة المثالية في الفلسفة الأوروبية بوجه عام. وكذلك نرى أثر الدين واضحاً في الفلسفة الإسلامية.

ثم يجيء دور الثورة، فقد ثار نفر من مفكري المسلمين ضد الفلسفة وتعاليمها وذهبوا في ثورتهم هذه إلى الأعماق. وهي ثورة جديرة بالنظر من نواح متعددة، فهي ليست وليدة التعصب الأعمى للدين. وكيف وزعماءها وكبار قادتها لم يقوموا بثورتهم هذه إلا بعد أن أقبلوا على دراسة الفلسفة بروح مخلصة للعلم، محبة للحقيقة وأمضوا في دراستهم هذه أعواماً طويلة تمكنوا في أثنائها من التعمق فيها والتوغل في جميع شعباتها ووزن حججها ودلائلها بميزان المنطق السليم وبروح التفكير الحر. وعماد المنطق ومقياسه الذي تقاس به الصحة ويكتشف الفساد هو مبدأ الذاتية ومبدأ استحالة التناقض وقد قاس هؤلاء الثائرون وفي مقدمتهم الغزالي التراث اليوناني بهذا المقياس فإذا به غاص بضروب المتناقضات التي ينقض بعضها بعضاً في غير رفق أو هوادة ومن ثم انهار أيمانهم بالفلسفة. بل ذهب الأمر بهم إلى أبعد من هذا، فالفلسفة تمثل جهود العقل البشري وسعيه وراء الحقيقة وها هي ذي حافلة بالمتناقضات مليئة بالتضاربات التي لا سبيل إلى التوفيق بينها. وهنا أخذ الصراع صورة جديدة. والصراع بين الفلسفة والدين يمكن أن يأخذ صوراً متعددة، فقد يقف الأمر عند حد التضارب بين العقائد الدينية ونتائج البحوث الفلسفية وقد يذهب إلى الأعماق البعيدة فينقلب صراعاً بين مبدئين أساسيين. ويدور حول نظرية المعرفة نفسها لا حول نتائج البحث الفلسفي وقواعد الدين وفي هذا الضرب من الصراع يذهب فريق إلى أن العقل هو أداة العلم ووسيلة البشر إلى المعرفة. وبهذا الرأي يأخذ الفلاسفة والعلماء، وفي ضوء المبدأ وظل الطمأنينة التي يبثها في نفوسهم يأخذون في بحوثهم معتمدين على الثقة بأداتهم. أما المذهب الثاني فينادي برأي مخالف ويذهب إلى عجز العقل عن المعرفة أو عن معرفة الحقائق العليا على الأقل، ويبرهن على ذلك بما يجده من تناقض صارخ بين نتائج البحوث الفلسفية والعجز التام عن الفصل بين هذه التناقضات وعنده أن الإدراك المباشر لحقائق الكون العليا هو السبيل الوحيد إلى المعرفة وأن هذا قد تم للأنبيا والرسل ويتم لن يسير على دربهم من أتباعهم ويرى الصوفية أنهم هم الذين سلخوا سبيل الأنبياء وحاولوا الوصول إلى العلم لا من طريق النظر - طريق الفلاسفة والعلماء ولكن من طريق الأنبياء طريق العبادة التي تفضي في النهاية إلى قوة البصيرة واختراق الحجب المسدولة والوصول إلى عالم الحقيقة.

هذا إذا صراع في جو أعلى وحول مبادئ أسمى فهو صراع بين نظريتين من نظريات المعرفة، بين النظرية العقلية التي تثق بالعقل والنظرية الدينية التي لا ترى دون الإدراك المباشر مقنعاً. وقد ظهر هذا الصراع في تاريخ التفكير الإسلامي في صورة ثورة على الفلسفة وانتفاض على مبادئها الأساسية ونظرية المعرفة التي تقوم عليها، وزعيم هذه الثورة في العالم الإسلامي هو الغزالي. فقد هاجم الفلسفة على النحو

السابق الذكر في كتابه «تهافت الفلاسفة» ثم انتهى به الأمر إلى أن العلم المباشر هو المعرفة الحقة وأن سبيله هو التصوف. ولم يتردد في سلوك الطريق.

وإجمال القول أن الفلسفة قد أحدثت ثورة فكرية، ظهرت آثارها في صور ثقافية مختلفة، وذلك أن ظهور الفلسفة في مجتمع ذي دين إعداد لموقف صراع ثقافي. والنزاع بين الدين والفلسفة قد ينتهي عند بعض الناس بالشك، وقد تحمل آخرون على الاستمسك بالعقائد وتجديدها، وربما دفع قوماً إلى مهاجمة الفلسفة وقتالها في معقلها، ومحاولة اجتثاثها من أصولها، وفي كل من الحالتين الأخيرتين تضعف قوة الفلسفة كمنافس للدين، أو تزول هيبتها ويتفرق أنصارها، وتتوارى من الموقف ولو إلى حين. وقد ينحل الصراع على نحو آخر فيؤمن قومٌ بالعقل، ويستمسكون بالتفكير، ويندفعون في شعاب البحث العلمي والفلسفي دون خوف ولا وجل، وإذ ذاك ينتقل الناس أو طائفة منهم من حال إلى حال فبدلاً من الاستسلام التام للدين، وإطراح التفكير إلا في حدود ضيقة، ينقلب الحال، فيصير التفكير أسلوب المعرفة العام، وإذا ذاك يعلو نجم الفلسفة والعلم ويستتب لهما الأمر.

ولكن هذه النهضة الفكرية لم تنحرف بالأمة عن حياتها الدينية فكانت جمهرة الشعب تخضع في حياتها لثقافة مطابقة لدينها فكان علم التوحيد يقدم لها العقائد الدينية وهو علم قد يكون فلسفياً في صورته ولكنه إسلامي بحث في مادته. وكان الفقه الإسلامي يقدم للفرد أصول الحياة الدينية والعملية ويقدم للمجتمع القانون الذي يفصل بين الناس منازعاتهم وخصوماتهم على اختلاف أنواعها. وإلى جانب ذلك كله يقوم علم الأخلاق في صورته الجديدة فيقدم للطبقة المثقفة صورة أخلاقية واضحة للسلوك الإسلامي الصحيح. كان المجتمع إذاً على رغم ظهور الفلسفة والثقافة اليونانية ذا طابع إسلامي سليم وكانت التربية العامة إسلامية في صبغتها أيضاً، فقد كانت تتكون من علوم اللغة العربية وعلم التوحيد والفقه والعلوم الرياضية.

والنتيجة الأخيرة أن دخول الثقافة اليونانية لم يمس صبغة المجتمع الدينية. فقد كان المجتمع بوجه عام يعتقد ما يقرره الدين ويقضي في محاكمه بما يقضي به الدين، كما كان الناشئون في دور العلم المختلفة يأخذون بتعلم علم الكلام والفقه واللغة ويأخذون في كثير من الأحوال بنصيب من العلوم الرياضية والطبيعية والفلكية.

الدور الثاني

عصر النهضة الحالية

فإذا انتقلنا إلى العصر الحاضر وألقينا نظرة عامة على الثقافة الحديثة في البلاد العربية ورجعنا إلى تاريخها القريب لم نلبث أن نرى فروقاً خطيرة بين العهدين وأن نرى أسبابها جلية سافرة. ولعل أهم العوامل في ذلك هو ما سبقت إليه الإشارة من أن النهضة الفكرية الأولى كانت بوجه الإجمال حركة ذاتية حرة نشأت من الإعجاب بالثقافة الإغريقية والتطلع إلى الأخذ بأكبر نصيب منها. أما التطور الحالي فهو ضرب من الإلزام بنوع خاص من الثقافة لأسباب سياسية لم تعد بعد خافية على أحد. ففي ظل الحرية والاستقلال الذي كان قائماً في عهد الدولة العباسية استطاع المسلمون أن يتمتعوا بحريتهم في اختيار ما اختاروه من عناصر الثقافة اليونانية فوقع الاختيار على عناصر ليس بينها وبين الحياة الإسلامية تضارب ذاتي. أما سياسة المحتلين في الدور الحاضر فقد اتجهت أولاً إلى الشريعة الإسلامية فأبدلتها بالقانون الوضعي الفرنسي أو الإنجليزي كما ألغت تعليم العقائد والأخلاق الدينية بوجه عام ولكنها لم تبخل بمقدار ضئيل من العلوم الطبيعية. أما الفلسفة فلم تدخل المالك العربية إلا منذ سنوات معدودة. وقد أعطانا هذا الانقلاب مجتمعاً جديداً مخالفاً للمجتمع الإسلامي القديم من وجوه متعددة. أولها أن المجتمع الحالي بوجه عام يعيش دون عقائد كونية أو أخلاقية فقد كان يستمدّها من دينه وقد توارى الدين الآن وراء حجاب كثيف من الإهمال وتضاءلت صورته في العقول والأذهان حتى لم يبق منها إلا أشباح ضئيلة ماحلة. وكان القانون الإسلامي يوجه حياة الأفراد ويلبس المجتمع الصورة الدينية الإسلامية فلما اختفى من دور القضاء وحل محله القانون الوضعي أخذ المجتمع صورة اجتماعية جديدة مخالفة للصورة الإسلامية في كثير من أصولها العامة وتفصيلاتها الدقيقة. وأخذت التربية صورة جديدة مخالفة للتربية القديمة فخلا المنهج أو كاد من العقائد والأخلاق الإسلامية والفقه الإسلامي وتضاءلت اللغة العربية وانكمشت أطرافها ولم تأخذ الفلسفة العامة والخلقية مكان الدين في المنهج المدرسي إلى الآن فظلت العقائد الكونية والأخلاق دون عناية وتخرج جيل لا يهتم بالعقائد أو الأخلاق ولا يكاد يعلم من أمرها شيئاً.

وأساس الأمر أن المسلمين في هذا الدور لم يتمتعوا بحرية الاختيار التي تمتع بها آباؤهم من قبل، بل فُرض عليهم نظام حياتهم الحالي فرضاً. وقد صُدّر الغربيون في ذلك عن مصلحتهم فألغوا من الثقافة القديمة ما ظنوه يتعارض ومصلحتهم السياسية والإقتصادية، وأدخلوا من عناصر الثقافة الحديثة ما ظنوه نافعا لها. ولما انقضى عهد السلطة الأجنبية في كثير من البلاد العربية لم يتغير الحال كثيراً. وقد يبدو هذا غريباً ولكن الواقع أن له أسبابه الطبيعية، فالقصور الذاتي مبدأ يعمل في عالم الطبيعة وعالم النظم الاجتماعية والسياسية معاً. فالنظم إذا حلت وأصبحت حقيقة واقعة نزعنا إلى الاستمرار ونجحنا فيه إلى حد بعيد. ومن وراء ذلك الحقيقة النفسية العتيدة وهي أثر التربية في حياة النظم السياسية والاجتماعية. فمن رُبي على الإيمان بأوضاع خاصة لم ير نقصها وشق عليه أن يتحول عنها. ومن هنا

تحتفظ هذه النظم بحياتها وتتمادى في وجودها. وهذا ما يفسر لنا كيف يقوم عدد من المتعلمين حتى في عهد الحرية السياسية الحاضر بالدفاع عن النظم الفاسدة التي أدخلها المحتلون لمآرب سياسية بحتة. مع أنها هي بعينها النظم التي أثارت من قبل ثائرة آبائهم وأجدادهم.

وبالإجمال فالنظام الاجتماعي القائم الآن في العالم العربي يختلف عن النظام الذي كان قائماً في عهد الدولة العباسية، وذلك لأن أثر الثقافة اليونانية في العصر العباسي يختلف عن أثر الثقافة الأوربية في حياتنا الحاضرة. وكلا العصرين قد تعرض لتأثير الفكر الأوربي ولكن تحت ظروف مختلفة.

والذي يعني هذا البحث أكثر من سواه هو أثر الفلسفة في الحياة العقلية للشعوب العربية في الدور الحالي، وإذا ما اتجهنا إلى هذا الموضوع وحاولنا دراسته راعنا ضيق نطاق البحث وعدم انفساح مجاله. وسبب هذا أن النهضة الأخيرة لم تمن بنقل الفلسفة الكونية والأخلاقية أو دراستها كما فعلت النهضة الأولى إلا منذ عهد قريب جداً، فلا تزال الفلسفة الآن في العالم العربي في دور النقل والشرح لا أكثر ولا أقل. فليس ثمة ثورات عقلية كالتّي أثارتها الفلسفة في الدور العباسي ولا يتوقع أن تظهر هذه الثورات الآن لأسباب كثيرة. ومهما يكن من شيء ففي المجال متسع لحركة تجديد فلسفي كوني وأخلاقي. ويبدو ما أعنيه إذا تذكرنا أن حركة التجديد الديني في العصر العباسي قامت على أساس الفلسفة اليونانية وقد تقلص ظلها منذ أن حل عصر النهضة ووضع «ديكارت» أساس فلسفة جديدة قامت على أسس جديدة مستخدماً في تأسيسها أسلوباً جديداً. فمنطق الموقف بالنسبة لحركة التجديد الديني هو أن ينهض من بين المشتغلين بالفلسفة والدين من يعيد حركة التجديد ولكن على أساس النظريات الفلسفية الحديثة ولا أعرف أحداً حاول القيام بهذه المهمة في داخل الأزهر أو خارجه.

وقد حدثت أخيراً حركة فلسفية تستحق التسجيل. وتلك هي إدخال الفلسفة في مناهج التعليم في المدارس الثانوية. ولكنها حركة قاصرة وقائمة على غير أساس، فالمواد الدراسية تدخل المناهج المدرسية لخدمة أغراض تربوية واضحة. ولهذا السبب يوضع المنهج طبقاً لمتطلبات هذه الأهداف. فالفلسفة في فرنسا مثلاً جزء من منهج التعليم الثانوي، وهدفها التربوي واضح محدود، فهم يحاولون أن يكونوا بها عقائد الناشئين الكونية والأخلاقية وقد راعوا هذه الغاية في منهجها حق رعايتها، فمنهج الفلسفة عندهم يتألف من دراسة العضلات الفلسفية الكبرى كمشكلة الخلق والألوهية والروح والخلود ونحو ذلك، ومن دراسة أصول الأخلاق وتطبيقاتها على السلوك الفردي والاجتماعي والصلوات الدولية. ويضم إلى هذا علم النفس ومناهج البحث. أما منهج الفلسفة في مصر فقد وضع لغير غاية تربوية واضحة وأكبر الظن أنه وضع محاكاة لمنهج الفلسفة القديم في المدارس الفرنسية، فجاء عاجزاً عن خدمة الأغراض التربوية العالية.

وما من شك في أن إلغاء الدين من مناهج التعليم أو إلغاء الامتحان فيه يخلق مشكلة يمكن أن تعالج عن طريق دراسة العضلات الكونية والأخلاقية دراسة فلسفية إجبارية على نحو ما فعلت فرنسا، ولكن المنهج يجب أن يوضع على نحو يحقق هذا الهدف التربوي الرفيع وهو أمر لم يتم بعد.

ومهما يكن من أمر فالفلسفة الآن في العالم العربي حديثة العهد لم تخلق بعد عقلية جديدة أو تحدث ثورات فكرية قوية، وليس معنى هذا أن التطور الثقافي المتأخر خلا من الثورات الفكرية، فالحقيقة

الواقعة أنه قد كانت فيه ثورات فكرية، ولكنها لم تكن فلسفية كما كانت نظائرها في العصر العباسي، ويرجع هذا إلى أن العنصر الإسلامي الذي مسته الثقافة الأوروبية في العصر العباسي مساً قوياً هو الإلهيات فكان طبيعياً أن تثور الثورات وتظهر الانقلابات في ذلك الميدان الفلسفي العميق، أما العنصر الذي سطت عليه الثقافة الأوروبية في الدور الحاضر أكثر من سواه، فهو الفقه الإسلامي، ومن ثم كان التشريع هو المجال الذي ظهرت فيه الثورات ونشأت فيه محاولات التجديد الديني أكثر من أي مجال آخر.

وربما كان من الجائز أن نمسك عن حديث هذا النوع من الحركات إذا كان هدفنا هو دراسة أثر الفلسفة لا تتبع طوال الفقه وترسّم خطا التشريع، ولكننا لا نزال نؤمن بأن أسلوب البحث الصحيح يتقاضانا أن ننظر إلى الموقف نظرة عامة وأن نتتبع الروح الجديدة في جميع مظاهرها، ولو بصورة مجملّة. والواقع أن الطور الثقافي الجديد بدأ بضرب من الدهشة والحيرة فقد فاجأت الشعوب العربية وهي أشد ما تكون اطمئناناً إلى تراثها وثقافتها الدينية حركة تحطيم وتجديد عنيفة فلما استفاقت من دهشتها كان أول ما أخذه بصرها ما أصاب الفقه الإسلامي من تعطيل وإغفال فظن المفكرون أو كثرتهم أن العضلة من الناحية الثقافية ليست إلا معضلة تشريعية وحسروا جهودهم في دراستها واقترح الحلول لها وخفي على أكثرهم أن الانقلاب الجديد أوسع من الفقه والتشريع فإن التعليل لم يتناول الفقه وحده ولكنه تناول العقائد والأخلاق الإسلامية أيضاً. ثم تبادى فأصاب اللغة والآداب العربية. وكان أولى بهم لو أدركوا هذه الحقيقة وعالجوا المعضلة من جميع وجوهها ولا تزال هذه الفكرة عالقة ببعض الأذهان إلى اليوم فلا نعدم من حين لآخر من ينادي بإصلاح المذاهب والتوفيق بينها أو غير ذلك من الآراء الضيقة، والواقع أن العالم العربي في حاجة إلى تجديد عام فلا بد من تجديد العقائد والأخلاق في ضوء الفلسفة الحديثة كما فعل علماء الدولة العباسية ولا بد أيضاً من وضع صورة تامة ومنهج واضح للتربية الإسلامية في ضوء أصول الفلسفة الحديثة ولا مفر للمجددين من أن يرسموا الصورة الإسلامية للدولة في ضوء أصول علم النظريات السياسية، فبهذا وبهذا وحده يتم التجديد الديني للمجتمع الإسلامي.

إبراهيم عبد المجيد اللبان

المصدر: الفلسفة والمجتمع الإسلامي.

إبراهيم عبد المجيد اللبان. ط ١ عام ١٩٤٩

الفلاسفة.. أعداء الفلسفة

للدكتور عادل العوا

١٩٢١

يتفق النقاد من أعداء الفلسفة على الزعم بأن الفلسفة بحث نافل خيالي خطر، وأنها تظل دائماً حيث تبدأ، فلا تصل البتة إلى أي نتيجة ثابتة جازمة، وأنها - لذلك - تقصر عن بلوغ منزلة الاستقرار، وتعجز عن التحلي بسمات المعرفة الوضعية.

قالوا: إن الفلسفة لا تسير بخطى تقدمية منتظمة كما تسير العلوم وتخطو. وهي لا تحقق أبداً تقارب العقول والتقاءها حول حصيلة نهائية مستقرة. فما زالت جهود الفلاسفة تبذل، وما زالت مناقشاتهم تجتر، وما زالت عبقرياتهم تتمخض منذ نيف وثلاثة آلاف سنة، ولكن مرد ذلك كله لم يسفر عن أية معرفة قاطعة في أية نقطة من النقاط. لم تقل الفلسفة قولاً إلا وهو ينبوع بحث لاحق، ومناقشة تالية. وقد ظهرت في دنيا الفلسفة صروح منطقية شماغ تدعي هنا وهناك تمثيل الأشياء كل الأشياء، وتزعم أنها تقدم عن الكون إلى الفكر صورة يرتضيها ويقنع بها. ولكن هذه الصروح المنيفة لم تتعاقب تعاقب حلقات متسقة، بل كانت مذاهب شتى تذخر، في أحسن افتراض، بقوة إحياء لولا أنها كانت بذاتها نتاج وهن وإه. إنها تثير فضول الفكر ولكنها لا تطعمه. تراوده سراياً ولا ترويه ماءً! ولذا نجدها رؤى متهاففة تزول كالأحلام يدفع بعضها بعضاً، وهي كلها تنشد مثلاً أعلى لا يُنال. وليت الأمر يقف عند مباينة المذاهب الفلسفية بعضها بعضاً. ولكنها تشترك جميعاً بأنها باهظة الثمن، وبأنها تبعث القنوط واليأس في نفس إنسان اليوم الذي يمر بها مرور الكرام، ويخص متحفها التاريخي بزيارة عابرة لاهثة، فينظر إلى أطلالها ويعجب للجهد الذي انفق في سبيلها، ولكنه لا يطيل المكث في أية غرفة من غرف هذا المتحف، ليتخلص من جولته وقد عادت به الريح إلى محل البدء، ونقطة الانطلاق.

يقول الشاعر المعروف (بول فاليري): «إن مهنة الفيلسوف تتميز، أفضل ما تتميز، بعدم الفهم». والفلسفة لا وجود لها، لأن الذي يوجد إنما هو تنويع معاني القلم. ويعلن قائلًا: «ليس الرهيب ألا نفهم الفلاسفة، بل الرهيب كل الرهيب هو أن نفهمهم». وقد يما سغه (جمال الدين أبو بكر بن العباس الخوارزمي) الفلاسفة لأنهم «قوم من اليونانيين تحذلقوا في المعقولات حتى وقعوا في وادي الحيرة والخباط، وتحيروا في الإلهيات، وبنوا مقالاتهم على التشبهى المحض، والدعاوى الصرف، ويزعمون

أنهم أكيس خلق الله، وسياق مذهبهم على أنهم أجهل خلق الله، وأحمق الناس، وأساس الإلحاد والزندقة مبني على مذهبهم، والكفر كله شعبة من شعبهم. ويحدد (ابن الصلاح) رأيه في الفلسفة بقوله: «الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزين والزندقة... والمنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر... ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان...».

وليس من شأننا في هذا المقال أن نمضي في عرض الاتهامات والانتقادات التي يوردها ضد الفلاسفة أعداؤها من غير الفلاسفة، وإنما نجاوِز هنا خصوصية الأخصام لأن الفلسفة لا تنكر إلا بالفلسفة، ونقتصر على الإشارة إلى بعض انتقادات «عميقة» يوجهها فلاسفة إلى الفلسفة، وكأن في موقفهم سلاحاً ماضياً وسيفاً باتراً يحسم ما اختلف الناس حوله في كل حين.

لقد أخذ الفلاسفة الريبون في (يونان) على الفلسفة كثرة مذاهبها وتعارض هذه المذاهب. وعابوا، بوجه خاص، وثوقية (أفلاطون) وموسوعية (أرسطو) على السواء. وشنع (الغزالي) على فلاسفة بيئته أتباعهم رأي القدامى من غير تمحيص ولا تدقيق، فبدع الفلاسفة المسلمين في مسائل، وكفرهم في مسائل أخرى، ولم يسمح للامة بولوج قصر الفلسفة، وقصر السماح على الخاصة بمعرفة أبعاد من العلوم الفلسفية النافعة دون سواها. وهاجم (ديكارت) الفكر الوسيط وانتقد روح السلطة وندد بعار الخنوع والاستسلام. أما (كانت) فإنه ينكر (المتافيزياء) كلها وينعتها بأنها إخفاق ذريع لدعوى عريضة متبجحة. ويسعى (أوغست كونت) إلى استبدال الحال الوضعية بالحال اللاهوتية والحال الميتافيزيائية منادياً بفلسفة علمية هي علم العلوم. وقد رسم (هوسرل) في مطلع كتابه: «التأملات الديكارتية» لوحة قائمة عن الفلسفة الحديثة، وأبان خصومتها الداخلية وأظهر عقمها وتشتتها. يقول: «إن حال الانقسام التي نجد عليها الفلسفة في الوقت الحاضر، والنشاط الذي تبذله إنما يدعواننا إلى التفكير. فمن وجهة النظر المتعلقة بوحدة العلم، لا تزال الفلسفة الغربية، منذ منتصف القرن الأخير، في حالة انحطاط الظاهر، بالنسبة إلى الجهود السابقة. إن الوحدة قد اختفت في كل مكان، سواء في تحديد الغاية، أم في طرح المسائل، ووضع المنهج. لقد تحول الإيمان الديني أكثر فأكثر إلى مواضعة خارجية في بدء العصر الحديث. ثم ما لبث إيمان جديد أن أمسك بالإنسانية العاقلة ورفعها. وهذا هو الإيمان بالفلسفة وبالعالم المستقلين، ومنذ ذلك الحين، وجب على الثقافة الإنسانية بأسرها أن تقاد وأن توضح بنظرات علمية، وجب أن تصلح وتحول من جراء ذلك إلى ثقافة جديدة مستقلة».

والحق أن النقد الذي يوجهه إلى الفلسفة أعداؤها من غير الفلاسفة إنما يستند في الواقع إلى نظرة سطحية، وتجربة منحلة، وفكر ناقص. ذلك أن في الفلسفة نقاط ثبوت تفوق ما يتصورون. وهذه النقاط راسخة رسوخاً تغشي شدته الأبصار، وتصرف قوته عن الانتباه له فتبدو حقائق الفلسفة في بداياتها مألوفة مقررّة حتى يكاد المرء لا يظن لها، فيحيها، وهو يجهلها جهل تركيب، وهي ذاتها تؤلف القاع الأعظم في جبلة الحس المشترك الذي يستمد منه «أوليات» معرفته، ومبادئ علمه، وقد ثبتت هذه النقاط والحقائق في «اللاشعور الجمعي» إن صح التعبير، وتوارثها الخلف عن السلف، فانتقلت من جيل إلى جيل، حتى أصبحت بمثابة «مسلمات» أولية مبتذلة أو بديهية. ولكنها كانت في أصلها نتائج غزو

فلسفي أصيل ما لبث بالتركرار أن أمسى تقليداً عقلياً متوارثاً يمارسه الفكر من غير أن يتحقق من أمره. لنضرب على ذلك مثلاً هذا الفكر العربي التقليدي الذائع الذي يؤلف في أمتنا ما نسميه بالرأي العام. ألسنا نجد في تضاعيفه الموروثة بقايا «السيوف» الفلسفية، و«المنهاج» و«النظريات» التي عرفها تاريخنا في عصره الأموي فالعباسي فسائر العصور؟ إن اتهام الفلاسفة بالإلحاد، وتكفيرهم في نقاط، وتبديعهم في أخرى، هو بذاته «فلسفة» أجاد الإعراب عنها حجة الإسلام (الغزالي)، ثم ردها (إبن رشد) في «تهافت التهافت»، ثم جاء المدعو بالخواجه زاده، ووضع لإرضاء الخليفة العثماني، وتلبية لأمره، كتاب «تهافت التهافت» ليرد أيضاً على الفلاسفة، ويتهم الفلسفة، وهو يعتنق في خصومته فلسفة من نوع جديد، ثم عصفت الريح بالأفكار، وجفت نضارة النقاش، وذبل نسج التأمل، ولم يبق سوى أوراق «ميتة» من خريف انحطاطنا الثقافي، نلقاها هنا وهناك، وهي تكتفي بأن تعلن الحرب على الفلسفة، من غير فهمها، أو بدون تعمق الإتهام، وتكتفي آنئذ بحجة قديمة، وموروثة وتقليدية، شعارها: من تمنطق شهراً فقد تزندق دهرًا!..

إننا إذا عمدنا إلى تشبيه الفلسفة بالمجرة ألفتنا أن انفصال العلوم عن الفلسفة من جهة، وتمايز الفكر الديني والفكر الصوفي عن النشاط الفلسفي من جهة أخرى، كل ذلك لا يضير الفلسفة في شيء، بل إنه ييسر لهذه النواة الفلسفية مزيد التركز، وزيادة حرارة ونور. ويظل الثابت أن الشمس، أو النواة المركزية أو الفلسفة، هي التي تبعث في ثقافة الإنسان الدفء والحياة. وهي التي تنتظم مجاري هذه الثقافة وترعى نماء فروعها باتساق وانسجام.

أضف إلى ذلك أن مما يخرج عن الفطنة أن نحسب أن عهد «الاستسلام» وزمن «الاستطلاع»، و«التطلع»، و«الفضول» قد مضى وانقضى. بل الحق أن باب المعرفة ما زال مفتوحاً، وسيبقى مفتوحاً إلى الأبد. وليس بجائز أن نفسر وقائع التاريخ الثقافي تفسيراً مشوهاً مغرضاً لتيسير نقدها وتسهيل دحضها. نعم أن فيلسوفاً لا يحل بعض المشكلات حلاً نهائياً، ومثلاً مشكلة الحرية في دنيا المثل الأعلى وفي واقع الناس، أو مشكلة المال، أو مشكلة الحكم، أو مشكلة الموت والحكم عليه وعلى ما يليه بأنه معقول أو غير معقول. ولكن هل يستطيع أي عالم في الفيزياء أو الميكروفيزياء أن يحل مشكلة المادة، ومعضلة النواة، وصيرورة الطاقة هي بالذات؟ ألسنا نؤمن اليوم بأن الحلول الرياضية ذاتها حلول مسائل لم تحظ بحل نهائي مطلق، بل أن حلها هو حل تقريبي إلى حد كبير أو صغير؟

ألا أن مطلب «الحل النهائي» في الفلسفة، شأنه شأن «المطلب النهائي» في العلم، أو في الأدب، أو في الفن والسياسة... كل أولئك ينم عن موقف ساذج عتيق، بل أن مفهوم الثقافة نفسه ينفي معنى الوقوف عند حل «نهائي» في أي مجال تطاله فاعلية الإنسان.

أما الفلاسفة... أعداء الفلسفة الذين عابوا على الفلسفة ما عابوا فإن انتقاداتهم لم تمنعهم - في الحق - من المضي في طريق الفلسفة، ولم تحملهم على التوقف عن السير في معراجها، والإنصراف عن تلبية ندائها، والانجذاب إلى سحر فتنتها وغوايتها. ومن اليسير أن نلاحظ في التعقيب على آرائهم أنهم لم يستهدفوا في الواقع القضاء على الفلسفة، وتجفيف معينها، وإنما أملوا، خير ما أملوا، أن تكلل جهودهم بنجاح لم يعرفه أسلافهم من قبل، فكان غرضهم الأساسي، وحافزهم العميق، الاقتراب من

مفهوم «الفلسفة النهائية»، «الفلسفة الذروة»، وهو ملتقى طماح الفلاسفة الغابرين. ألم يحسب (ديكارت) أن فلسفته ستتقضي قضاء مبرماً على فلسفة المدرسين؟ ألم يسبقه (الغزالي) بدعوى القضاء على فلسفات الفلاسفة ليحل محلها فلسفة أخرى هي فلسفته المتصوفة بالذات؟ لقد ذهب (كانت) إلى أن مذهب «نقد العقل المحض» خير من مذهب (ولف)، ووثق (هوسرل) نفسه بجودة طريقته وصحة نهجه أعظم ووثق. فالفلاسفة أعداء الفلسفة إذن لا يبتغون هدم الفلسفة، ولا ردف أعدائهم بسلاح قد يخيل إليهم أنه يدين الفلسفة وأصحابها كما قد يتبادر إلى الأذهان الحاقدة الكسلى. وإنما يرجو الفلاسفة النقاد، آخر ما يرجون، إصلاح الفلسفة وتقويم اعوجاجها وتنمية تجربتها وشد أزرها ونائها وإكمال ثروتها. وأن نقدهم نقد إيجابي بناء، يفتر عن أمنية متفائلة تجعل كل صاحب فلسفة يحسب أنه يملك الفلسفة النهائية، والحقيقة الأخيرة، والذروة القصوى... ثم يمضي الفكر الفلسفي قدماً بمضي حياة الإنسان!..

إن نقد الفلاسفة للفلسفة تعبير عن إيمانهم الضمني أو الصريح باطراد نمو الفلسفة وتقدمها وازدهارها وتكاملها عبر العصور والعقريات. ولا نغلو إذا قلنا أن هذا الإيمان بالفلسفة يعظم اليوم عنه في أي وقت مضى، وأن ثقة الفلاسفة بالفلسفة تجاوز الآن كل تحديد. ولعل في وسعنا أن نقتبس أخيراً قول صورة مأثورة: من كان بغير فلسفة.. فليلق إذا شاء الحجر!..

عادل العوا

المصدر: مجلة المعرفة - دمشق - السنة (١) العدد (١٠) كانون الأول ١٩٦٢

الفكر الفلسفي واللغة العربية^(١)

حكمة هاشم

١٩١٤

لقد كفانا الباحثون الاختصاصيون من علماء النفس وعلماء الاشتقاق مؤونة البحث عن علاقة الفكر باللغة وانتهوا إلى تقرير صلات عضوية ملتزمة بين التفكير الذي هو طريقة تصورنا للوجود في جملته - بما في ذلك تصور الذات - وبين اللسان على اعتباره أداة لنقل ذلك التصور وإبلاغه للآخرين. ولهذا جاز، من حيث المبدأ، أن يدور بحث عن طبيعة العلاقة بين فكر ما كالفكر الفلسفي ولغة ما كاللغة العربية. ولذلك أثار بعضهم مشكلة من النوع التالي: هل اللغة العربية أداة ميسورة مطواعة للتفكير الفلسفي؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار هذه الأداة كاملة بالقياس إلى اللغات الأخرى؟ وأبادر فأعترف لكم، أيها السادة، أنه قد يبدو لبعضكم أن من باب المفارقة العجيبة إطلاق لفظ «مشكلة» على مثل هذا التساؤل، وأنتم على حق في هذا العجب لأنكم تعلمون مبلغ إيمان العرب أجمعين باتساع هذه اللغة الشريفة التي شاء لها شاعر النيل حافظ إبراهيم أن تنشد:

وسعت كتاب الله لفظاً وغاية وما ضقت عن آي به وعظات

وناهيكم بها سعة تروعنا، نحن الناطقين بالضاد، وتملاً أذهاننا وقلوبنا وأرواحنا إعجاباً وفتنة وسحراً. بيد أن الأمة العربية بالبداهة ليست وحيدة في هذا الكون، وهناك إلى جانبها أمم أخرى ذات شأن لا تشعر بأي «مركب نقص» تجاهنا رغم أننا نطويها جميعاً تحت لفظ «الأعاجم». بل إن من هذه الأمم مجموعة لا يستهان بها تمضي إلى أبعد من ذلك فتتنفس علينا ملكة الإفصاح وحسن التعبير. ومنها من يجادل في قابلية بياننا الصريح لأداء الفكر الذي يرقى عن أغراض الحياة الدنيا إلى أسماء التجريد زاعماً أن العلم يدل على ذلك. وإذا كانت الفلسفة أرقى أشكال التفكير المجرد كما هو معلوم (اذكروا كيف كان أريستوفان يمثل سقراط في محفة معلقة بين السماء والأرض) وإذا صح قول جان سكوت إيريجين أن ما من أحد يلج ملكوت السموات إلا من باب الفلسفة، فمعنى ما تقدم أننا عاجزون عن الرقي إلى أجواء التفكير الجدي والنظر العقلي، وأننا - في تلك الميادين الرفيعة - مقضي علينا أن نظل، كالطيور رُغب الحواصل، قاصرين مقصرين. وحسبكم من تأكيد كهذا يُرسل باسم العلم أن مآله إلى سُبّة دائمة على وجه الدهر تلحق بأمة تعتبر نفسها خير أمة أخرجت للناس. ولو لم يكن من خطر هذه

(١) محاضرة عامة أُلقيت على مدرج كلية الآداب الكبير بجامعة الرباط، مساء الاثنين العاشر من كانون الأول سنة ١٩٦٢.

الوصمة إلا أنها تُشكك المرء بقيمة ذاته، فضلاً عن تشكيك الآخرين بمثل تلك القيمة لكفى بذلك حافزاً إلى نخلها وتمحيصها ورجع البصر فيها كرّتين. وإنّ، فنحن نحب في هذه المحاضرة أن نعالج هذه المشكلة متدبرين وجوه القول فيها، عارضين عليكم حجج أصحابها بصورة موضوعية، ثم معترضين على ما يكون فيها من مواطن الضعف لا مسوقين بفكرة سابقة ولا صادرين عن غرور واهم أو عصبية عمياء، وإنما نمارس في هذا عملية النقد بالمعنى المنزه عن الغرض الذي كان البدوي الأول أسرع إلى استعماله يوم قال في ناقته :

تنفي يداها الحصى في كل هاجرة نفي الدراهم تنقاد الصياريف

إلا أن هذه العموميات ممعنة في التبسيط، والمشكلة أعقد مما نظن، فهي محتاجة إلى جهد تحليلي قد يؤول إلى عكس ما يتبادر إلى الذهن - بادئ الرأي - من أن اللغة مرآة الفكر، فلنؤثر مصباحنا قليلاً قبل الدخول في جوف الموضوع، ولنضع الصورة في إطارها العام.

ولنبتدئ فنقرر أنه لم يعد يجادل أحد اليوم في معضلة طالما شغلت الباحثين، وهي التساؤل عن اللغة أهى وحي نزل كاملاً على قلوب طائفة من بني آدم ولا يد لهم في تبديل خلقه، أم هي مجرد اصطلاح اتفق عليه البشر اتفاقاً بصورة من الصور. وقديماً خاض الإمام السيوطي صاحب المزهري في هذه المسألة بالتطويل وعرض لآراء من يقولون إنها «توقيف» متخذين دليلاً من قوله تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها»، ثم بيّن حجج من جزموا بأنها «وضع» و«تواطؤ». كما أن بعض مفكري العصور الحديثة لم يفتهم الجدل حول هذا الشأن. ومن أواخر أصحاب النظرة الأولى التي تجعل اللغات ضرباً من السجيا الغريزية موهوبة من تلقاء الفطرة البيولوجية جوزيف دوميستر ودوبونالد، ومن الذين جعلوها غريزة عقلية رونان وتين. إلا أن اتجاه العلم البيولوجي والسوسولوجي الحاضر قائم على التسليم بأنها وضع اجتماعي لا مجال للشك فيه. وعلى الرغم من أن تقرير هذا الأمر ينفي كون اللغة ظاهرة «حيوية» تتفاوت بتفاوت العروق وتستلزم تثبتاً لهذا أن تطورها راجع إلى قوانين خارجة عن جبلة البشر الطبيعية وحتى عن إرادتهم الاعتباطية، فإن مما لا جدال فيه أيضاً أن اللغة لا تقوم إلا في الأذهان وأن ذلك التطور لا معنى له إلا إذا قام في أفهام تتفاعل ديناميكياً مع ما حُمِل إليها، فمن هنا، كان للمعضلة جانب نفسي يجب أن يؤخذ في الاعتبار؛ ولا بد من إدخال عوامل تصورية ذاتية إلى جانب عوامل التطور الخارجية الموضوعية. وهذه المسلمة هي ما اعتمده رجل مثل السيد فاندرييس عميد كلية آداب باريس السابق، وهو من أئمة علم الاشتقاق في كتابه الشهير (Le Langage).

ذهاباً من هذه النقطة، خاض العلماء في طبيعة اللغة وصلتها بالتفكير، ولاحظوا أن اللغة إنما هي تعبير رمزي عن التأثيرات الداخلية للكائن الحي. فالانفعالات المختلفة التي تعتلج في صدور الأحياء لا تلبث في مبدأ أمرها أن تتلبس سحنة ظاهرة تتجلى باللامح لكي تفصح عن ذاتها للآخرين. وما اتلاق الحدق، وانتفاخ الأوداج وتحريق الأرم ولجلجة الصوت إلا آيات عفوية أولية بها يتميز الحيوان من الغيظ. لكنه مُدْ يَمُّ للكائن الذكي مستوى عقلي مرتفع من شأنه القدرة على التحكم الإرادي بالصوت جاعلاً إياه إشارة على غرض من الأغراض الباطنة، أي عندما تتوفر للفرد ملكة الربط بين اللفظ والمعنى يصطنع النطق المقيد أو لغة الخطاب سبيلاً للإبانة عن ذات نفسه. نعم إن هناك أحوالاً من التفكير أشار

العلم السيكولوجي إلى استحالة تلُّبُّسها بثوب البيان الكلامي وهذا ما أشار إليه المتنبي منذ ألف سنة في بيته الخالد:

رُبَّ ما لا يعبرُ اللفظ عنه والذي يُضمرُ الفؤاد اعتقاده

ولكن الحال السوية والعامة إنما هي اتخاذ القول وسيلة للإفادة عن المشاعر، وإن يكن من الواجب التحفظ على هذا الإطلاق بالصيغة التي أجملت في بث الخطيئة على نحو عبقرى.

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

كيف كان الأمر فإن الألسنة تظل الأدوات الوحيدة لإبلاغ المقاصد؛ وإن شئت فقولوا إنها ضروب من «التكنيك» نستعين بها على الخروج من ذواتنا والنفاذ إلى الآخرين. وهي، ككل ضروب التكنيك قيمتها متوقفة على درجة صلاحها للوصول إلى الغرض الذي ابتغيت من أجله. وعلى مقدار حظها من التطور (الذي هو مرتبط بمبلغ مرونتها وقابليتها للتكيف) يكون نفعها وجداؤها ومردودها. فاللسان المتطور إنما هو ذلك الذي قدّم للفكر من بين جميع المخططات و«السيمياوات» الصوتية الممكنة خيرها للترجمة عن الدقائق الخفية التي تدور في خلده؛ هو ذلك الذي وفّر لصاحبه بما وضعه في يده من آلات التحليل قدرة على تمييز مفاصل الفكر تمييزاً واضحاً بيّناً؛ هو ذلك الذي وفّق لاختراع قوالب في التعبير تنصّب فيها المعاني بيسر وسلامة، ولكن دون أن يورثها القالب من جزاء صلاذته تحجراً لا سبيل معه إلى نمو حي، وبعبارة أبسط هو ذلك الذي تجاوب مع التفكير في حركته المواترة فلم يعوق مجرى تلك الحركة بل أعانها على التقدم المطرد.

ولعل هذه الخصلة التي أتينا على بيانها هي التي دعت إلى قيام علم اللغات المقارن لتتضح الخصائص المميزة لكل لغة من اللغات فتتجلى بذلك خصائص فكر أصحابها، وعندها يحصل التساؤل بصورة طبيعية: أي من الألسنة أدى دوره خير أداء؟ وأيها أحق أن يصطنع لكونه أدنى إلى المثل الأعلى وأشدّها تكاملاً إن لم يبلغ مرحلة الكمال؟

والواقع أن قد أجريت بالفعل أبحاث مستفيضة في فقه الألسنة (في مظهرها السيمانتكي والمورفولوجي) واستندت هذه الأبحاث على دراسة المعاجم من جهة، وعلى دراسة الآجروميات من جهة أخرى. وانتهى فيها إلى حقائق ثمينة بالنسبة إلى أكثر اللغات. ولست بحاجة إلى أن أشير إلى الجهد المنقطع النظير الذي بذله علماء العربية الأقدمون في هذا الميدان؛ وإن كتباً «كخصائص» ابن جنّي و«مجمّل» ابن فارس و«مزهّر» السيوطي هي من الكنوز النادرة التي لا تقل في شأنها بالنسبة للغتنا عن شأن كتاب ككتاب برونو الشهير «الفكر واللغة»⁽¹⁾ بالنسبة للسان الفرنسي. إلا أن هذه الدراسات على جلالة قدرها أشبه بأن تكون «مونوغرافيات» أو تحاليل مستقلة للغة بعينها. وليس يقوم علم اللغات المقارن إلا إذا كانت هذه التحاليل استنفادية تستغرق لغات الأرض بحذافيرها فلا تدع منها صغيرة ولا كبيرة إلا أحصتها واستوفتها دون تفريط في جانب من الجوانب ليتمكن بعد ذلك قيام «تركيب» سليم بالمعنى العلمي الصحيح. وعلى الرغم من أن تركيباً علمياً كهذا لما يُتوصل إليه، فإن المحاولات الجدية

(1) Brunot, La pensee et la langue

التي باشرها أصحاب فقه اللغات المقارن أسفرت عن بعض الحقائق الخطيرة. ومن هذه الحقائق حقيقة أحب أن أشير إليها بصورة خاصة نظراً لأهميتها بالنسبة للموضوع الذي نعالجه، وهي عدم التوازي بين المنطق والآجرومية. أي أن نظام الفكر وقواعد العبارة غير متلازمين ولا متساويين. ولذلك استوى من حيث القيمة تقديم الفعل على الفاعل في بعض اللغات وتأخير عنه في بعضها الآخر، على الرغم من قيام ترتيب منطقي بينها من حيث الأصل. وبتعبير آخر، إن «مقولات» المنطق (وهي العلاقات الصورية المختلفة التي يعتبرها الفلاسفة سائدة للتفكير: كالكيف والكم والجوهر والعرض إلخ...) لا تتطابق «مقولات» النحو وهي أجناسه الكبرى إن صح التعبير (كالاسم والفعل والحرف والتذكير والتأنيث والبناء والصرف والإفراد والتعديد واللزموم والتعدية وهلمجراً) فهناك - من جهة - لغات تتفاوت في عدد الصور النحوية زيادة ونقصاً، والتثنائية التي عندنا بالعربية لا وجود لها بالفرنسية. كما أن في بعض اللغات مدلولات لا جنس لها (شأنها كشأن الملائكة) أي أن أرباب تلك اللغات يزدون على ما عندنا شيئاً «حيادياً» لا ندخله نحن في تأنيث ولا تذكير. ومن جهة ثانية، ليس لبعض أنحاء التفكير صور نحوية إلا في بعض اللغات فقط. ولئن كانت أكثر اللغات متسعة للمقولات التقليدية (كالعشر الشهيرة عند أرسطو) فما أبعد مقولات ذهن كذهن «كانط» أن تجد لها كفاءً في سواء اللغات المتطورة العريقة في المدنية بلة الابتدائية.

إن لهذه الملاحظة في نظرنا لأهمية ممتازة بصد ما نحن آخذون فيه. ذلك أنه لو صح بمعنى الكلمة الحرقي أن اللغة مرآة التفكير لعكست آجروميات لغات المتمدنين صورة منطقهم السليم. والحال أن أهل تلك اللغات الراقية يشاركون غيرهم من أهل اللغات الموهوم بها التقهقر «لامنطقية» نحوهم على الأقل. وإذن فقد بطل الزعم أن الألسنة مرايا الأفكار فيها ينعكس ظلها وشكلها وهيئتها بل شخصيتها الصميعة حتى لكأن الناظر إلى التمثال والصورة قد شاهد عين الذات في أصلاتها الأولية. ويترتب على هذا - وهنا بيت القصيد - القيمة النسبية فقط التي يجب أن نوليها لضرب من الأبحاث ناجم عن تلك النظرات المبسطة: ذلك هو أمر بسيكولوجيا الشعوب المستندة فما تستند إلى اللغويات المقارنة. إن بعض علماء اللغات المغرمين بالكشوف الطريفة قالوا بإمكان قيام بسيكولوجيا «فرقية» لشعب من الشعوب بالاعتماد على طرائق تعبيره اللغوية والتغييرات اللاحقة بمدلولات ألفاظه. ونقطة الانطلاق في هذا النهج إنما هو الافتراض بأن اللغة من صنع العقل الجماعي فلا بد أن تكون مستودعاً يستقر فيه كل ما نشأ عن هذا العقل من آثار. ومن أمثلة ذلك انصرافهم إلى تفحص اللغات غنى وفقراً من حيث التراث اللفظي الذي يدل على تنظيم بدوي أو حضري والنهوض به دليلاً على عقلية غريزية معينة. فإذا اتفق للإنكليزية أن كانت غنية بالألفاظ الاقتصادية، زعم الزاعمون أن أهلها «مفتطرون» على التجارة، أو اتفق لليونانية رصيد موفور من الألفاظ المجردة، وللعبرانية حصيلة لا بأس بها من الألفاظ الدينية قال القائلون: لأمر ما كانت الفلسفة في يونان والنبوءات في بني إسرائيل لا جرم أن النقاد أجازوا مباشرة مثل هذا البحث إلى حد ما من حيث أن هناك لوئيات خاصة نفسية واجتماعية تفصح عنها دراسة خصائص لغة قوم من الأقوام؛ ولكنهم آبوا أن يُقروا (وهذا موقف فاندرييس^(١)) بأن تكون معياراً يعايرون به العقلية القومية لعرق

(١) راجع ص ٢٤٥ Vendryes, Le langage

من العروق. ولئن طاب لنا مثلاً أن نستشف من وراء إطلاق أسماء الحيوانات على الأشخاص عند الألمان أو الفرنسيين ميلاً نفسياً عند هؤلاء، وأولئك فنتخذ شاهداً بحسب الأحوال على عقليتهم المتميزة بالتهكم أو المداعبة أو الاحتقار أو الشتيمة، فإنه مما لا يجوز بحال من الأحوال أن نتخذ سبباً نسبياً إلى بيسيكولوجيا عرقية كتلك التي باشرها إرنست رنان (Renan) بحق الساميين - والعرب جزء منهم - والتي سنتناولها بشيء من التفصيل. ولكن قبل أن نمضي لشأننا نحب أن نفتح معترضة تاريخية فنشير إلى أن القضية ليست جديدة علينا، نحن العرب، وأن تاريخنا الأدبي قد سجل منذ القديم آثار المقارنة بين العرب وغيرهم من الأقوام من زاوية اللون المميز للتفكير أو الهيئة التي تبدو بها الألسنة ثمار القرائح. ومن أمتع ما في هذا الكتاب كلام للشهرستاني من رجال القرن السادس الهجري (الثاني عشر م). فقد قال في الملل والنحل^(١): «من الناس من قسم أهل العالم بحسب الأقاليم السبعة، وأعطى أهل كل إقليم حظه من اختلاف الطبائع والأنفس التي تدل عليها الألوان والألسن. ومنهم من قسمهم بحسب الأقطار الأربعة التي هي الشرق والغرب والجنوب والشمال، ووفر على كل قطر حقه من اختلاف الطبائع وتباين الشرائع. ومنهم من قسمهم بحسب الأمم فقال: كبار الأمم أربعة: العرب والعجم والروم والهند ثم زاوج بين أمة وأمة فذكر أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية. والروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات واستعمال الأمور الجسمانية» وسواء أحمل هذا النص - كما فعل أحمد أمين في فجر الإسلام (ص ٤٩) - على محمل الشبه بالرأي الذي قرره بعض المستشرقين من أن «طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة» أم لوحظ فيه - بمثل براعة مصطفى عبد الرزاق - استعداد العرب وميلهم إلى «الإحكام بين تفكير العرب ومظهر هذا التفكير. وقد سبق لصاعد الأندلسي (المتوفى قبل الشهرستاني بزهاء بضعة عقود من السنوات) أن تحدث بهذا المعنى في طبقات الأمم^(٢) فقال عن العرب: «وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه، ولا هيأ طباعهم للعناية به. ولا أعلم أحداً من صميم العرب شُهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي وأبا محمد الحسن الهمداني». هذا، ولا ننس أن ننبه في هذا المقام على موقف ابن خلدون حول المقارنة التي نحن بصدها، ذلك الموقف الذي ربما رُمي بالشعوبية من أجله - ولكن ظلماً وبهتاناً. فال معروف أن الرجل خاض في انصراف العرب عن الفلسفة والعلوم العقلية. ولكن التحليل الدقيق الذي تجلّت به نظرية مفكرنا العبقري الفذ إنما يستند إلى الشرائط الاجتماعية التي أحاطت بالعرب من جرّاء «أحوال السذاجة والبداءة» ثم مشاغل الرياسة والقيام بالملك و«الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع»^(٣) أكثر مما يعتمد على اعتبارات عرقية راجعة إلى الجبلة الأصلية... ولعل في وسعنا أن نصل بين كل دعوى من هذا القبيل وما كان جرى على قلم الجاحظ في البيان والتبيين (ج ٣ ص ١٢/

^(١) راجع طبعة لبيزغ ص ٣. وكذلك مصطفى عبد الرزاق، تهديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (الطبعة الخالية) ص ٣٣

^(٢) ص ٤٥ (طبعة بيروت).

^(٣) ص ٥٤٠ (طبعة بولاق)

١٣) فقد قرر أبو عثمان صادراً ولا شك عن أسلم قلب وأطيب نية «أن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكير ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم. وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام».

بعد هذا الاستطراد التاريخي الذي لجأنا إليه، نرتد إلى صلب الموضوع لنستعرض رأياً خطيراً لا يزال يتمتع بالأهمية حتى يومنا هذا؛ بل لعل أهميته اليوم أشد خطراً مما كانت عليه أي يوم.

منذ قرن من الزمان كتب المستشرق الفرنسي الكبير أرنست رومان كتاباً اسمه (مترجماً للعربية) «تاريخ عام ونظم مقارن للغات السامية». ولقد طارت شهرة هذا الكتاب وأصبحت مادته زاداً يطمع كل من تناول أمتنا ولسانها برأيها ولسانه. ومحصل ما انتهى إليه من مذهب في أمرنا يقوم على اكتشاف دعوى واحدة كانت له بمثابة المفتاح يفتح به أبواب التعليل جميعاً ألا وهي دعوى «الوحدانية» التي هي آية السذاجة والبساطة في العقل السامي. الساميون موحدون بالطبيعة، والتوحيد من شأنه البساطة والسذاجة فعلى ذلك تخريج كل الاستنباطات التي ولدها بنبوغه وطول باعه في الفيلولوجيا. ومن ذلك أن الساميين لا يمكن تعريفهم إلا بالسلب: ليس لهم - والعرب أصفى عناصرهم - لا علم، ولا فلسفة، ولا شعور باللونيات، ولا خيال خلاق، ولا فنون تشكيلية، ولا آداب ملاحم، ولا أساطير تُبنى على التصور، ولا سياسة معقدة، ولا تنظيم مدني ولا عسكري، ولا أخلاق موضوعية. شعرهم رتيب وذاتي، وفكرهم ينقصه التطلع والمناقضات لا تفعل فيه: ترى العربي أمام الروايات العجيبة والمشاهد المذهلة خلواً من كل تفكير مكتفياً أن يقول لك: إن الله على كل شيء قدير! كما أنه في حالات الشك بين المذاهب المتناقضة، يفر من حيرته بقوله: والله أعلم... ومن غير الوارد أن تحتج للعرب بما لديهم من فلسفة؛ إنما هي تلفيقات منتزعة من الإغريق كتبت بالعربية، وليس لها أصل ولا «جذر» في شبه جزيرة العرب، لأن العرب غير قادرين على شيء من التعقيد والتركيب؛ فبدلاً من اعتبارها نتاجاً طبيعياً لعقل سامي، أولى بالراء أن يعتبرها بمثابة ارتكاس على الإسلام واجهته به عبقرية الفرس الهنود - أوربية^(١).

ولقد مضى رومان إلى اللغات يستمد منها تأييد هذه الدعوى فلاحظ أن اللغات الآرية هي لغات التجريد والميتافيزياء، على حين أن اللغات السامية لغات الواقعية والخس. وهذا نموذج من كلامه: «إن اللغات الآرية تنزع قبل كل شيء إلى المثالية [...] وذلك بمرونتها الرائعة ووجوه إعرابها المختلفة، وأدوات ربطها الدقيقة، وكلماتها المركبة، وعلى الأخص، لسرها العجيب فيما يعرف عند اللغويين بـ «القلب» (Inversion) تلك الطريقة التي تتيح الاحتفاظ بنظام الأفكار الطبيعي دون إضرار بالعلاقات النحوية. أما إذا تأملنا اللغات السامية، فسرعان ما يسوغ لنا الظن بأن الإحساس وحده ساد أوائل التفكير البشري، وأن اللسان ما كان - بادي الرأي - إلا انعكاساً للعالم الخارجي. ولو استعرضنا سلسلة الجذور السامية، لصعب علينا أن نجد فيها ما يخلو من الابتداء بمعنى مادي ينتقل منه فيما بعد إلى

^(١) راجع الفصل الأول من كتابه (الطبعة الثانية):

الأمر العقلية بوسائط تتفاوت في درجتها المباشرة زيادة ونقصاً^(١). ثم يسرد بضعة أمثلة عبرية يؤخذ منها أنه للإبانة عن غرض نفسي لا بد من اللجوء إلى مدلولات تتسم بسيماء الحوادث الفيزيولوجية. فالغضب يُلاحظ فيه النفس الحار والغليان، واليأس انحلال القلب، والهلع اخلاع الكلى، والكبرياء ارتفاع الرأس. ويجد مثل هذا في العربية فيأتي بمثالين: «غفر» للمسامحة - وهو ما اقتضي تصور طلاء يمحو الذنوب - و«فرض» لتقرير أمر من الأمور - وهو ما يلحظ فيه «حرّ» و«قطع» قطعاً مادياً. وينتهي بعد ذلك إلى تقرير أن «ما يميز أسرة اللغات السامية هو أنها لا تزال تحتفظ احتفاظاً دائماً بالاتحاد المبدئي بين الإحساس والفكرة.. وبالاختصار، لم تتم في تلك اللغات عملية التجريد المثالي (Idéalisation) على نحو كامل، الأمر الذي تُشتم منه كما يرى رائحة طفولة التفكير البشري»^(٢).

وكتاب رونان مشحون بالأحكام العامة التي هي من هذا القبيل. فهو يؤكد مثلاً أن اللغات الآرية لغات «تركيبية» على حين أن السامية «تحليلية»، وأن العربية على رغم غناها من حيث المادة وأن فيها على ما أحصاها دولمر خمسة آلاف وسبعمائة وأربعة وأربعين اسماً للجمل، لا تقاس في جانب اللغات الهندية الأوربية من حيث الضبط والدقة؛ وأن أساليب البيان العربي على سعة جوانبها تتصف بالجفوة الرتيبة والتنطع^(٣)؛ وأن المرء إذ يتأمل كتاب العرب في مادتهم وطريقتهم من الهند وخراسان إلى إسبانيا ومراكش ليُدخله الشعور أنه أمام ثقافة متجانسة «صنعية وعليمة»^(٤) [ولكن بالمعنى الرديء].

هكذا نجد أن الأمر آل برونان إلى إيصاء باب التفكير الفلسفي في وجه أهل هذه اللغة لا من جهة أن هذا التفكير غير مستساغ بالنسبة لأذهان طائفة منهم ولا من جهة أنه لم يتهياً لهم في عهد من العهود لأسباب خارجة عن إرادتهم بفعل العقائد الدينية مثلاً أو السلطة الزمنية بل من تلقاء علة أزلية سرمدية ضربت علينا في أصل ذكائنا وما رُكب عليه عقلنا من فطرة ترتبت عليها طريقتنا في رواية الأمور. وهذه العلة لا يُرجى منها شفاء (كالخطيئة الأصلية لزمننا وزهرها إلى يوم القيامة مع جميع الساميين).

ونحن لا ندعي أننا أوتينا المعرفة العميقة التي تميز بها هذا المستشرق النحرير ولا سعة إحاطته: فقد كان علامة فهامة من الطراز الأول، استوعب فنون الاشتقاق في عصره، وأبعد النظر في دراسات الفيلولوجيا المقارنة التي باشرها فطاحل الألمان أمثال إيوالد، ولأسن، وشيغل، وغيرهم، ووقف على لغات مختلفة شرقية وغربية وقوفاً واعياً، بصيراً. ولكننا مع ذلك نأذن لأنفسنا أن نبدي بعض التساؤلات والاعتراضات بصدد مقالاته لا سيما وأن الرجل - إلى جانب إلحاده الذي لا يعنينا نحن أن ننكره عليه - متهم بعرق من العصبية الشعبوية على كل ما هو غير أوربي. فلعله تحت تأثير منطق عواطفه الخاص، انزلق إلى نظريات تتجاوز حدّ الحيطة العلمية، وقد يكشف «التحليل النفسي» ذات يوم عن بواعثها الدفينة.

(١) ص ٢٢ من المصدر نفسه

(٢) ص ٢٤: «L'enfance de l'esprit humain»

(٣) ص ٣٨٥: «Une roideur monotone et pédante»

(٤) «Artificielle et savante»

وأول ما نريد بيانه هو وهن الموضوعة الأساسية التي اعتمدها رونان في دراسة البسيكولوجيا السامية. لا شك أن من عناصر البسيكولوجيا دراسة الظواهر اللغوية على اعتبار أن اللغة تكشف عن خصائص العقول. وهذا صحيح بشرط واحد هو ألا نربط هذه الخصائص بالتكوين البيولوجي الحيوي وألا نجعلها ناشئة عن صورة ذهنية فطرية لصقت بها كالطين اللازب، بل أن نأخذ بعين الاعتبار الظروف الاجتماعية كالسكنى وطراز العيش وتمازج الثقافات والشعوب. يقول فاندرييس: «كما أنه من التحكم أن نستنبط اللغة من الذهن، فكذلك من الاعتباط أيضاً أن نستخرج العقلية من اللسان. إن كلا الأمرين من فعل الظروف، إنهما من الوقائع الحضارية»⁽¹⁾. والحالة أن رونان ربط تلك الخصائص التي اكتشفها بالتكوين الغريزي عند الساميين، فإذا لم يجد عندهم ملاحم فذلك عن أنهم سذج لا خيال لهم. وبديهي أن ما فعل صادر عن نزعة عرقية باطلة لم تعد ترضي العلم الحديث في قليل ولا كثير.

ثانياً: إن طريقة الاستقرائية غير مستوفاة. فالمعلوم أن الاستقرائات التي تصلح لأن تُستخرج منها القوانين العلمية إنما هي الاستقرائات الكاملة لا الناقصة. لأن مأتي السفطسة الأول من التعداد الناقص. فلنعرض على محك النظر دعواه في أن «اللغات السامية لغات الواقعية والحس بالقياس إلى اللغات الآرية التي هي لغات التجريد والميتافيزياء» لقد بنيت هذه الدعوى على الزعم بأننا لو استطعنا سلسلة الجذور السامية لصعب علينا أن نجد فيها ما يخلو من الابتداء بمعنى مادي. ولكن هذا يستدعي قبل كل شيء أن تتوفر «مونوغرافيات» مفصلة أتم تفصيل للعبرية والكنعانية والفينيقية والسريانية والآرامية والآشورية والبابلية والنبطية والعربية فضلاً عن جميع اللغات الأخرى السامي منها والآري، وأن تصاحب هذه الدراسات المفردة إحصاءات مضبوطة للألفاظ الحسية والألفاظ المجردة في كل لغة مع نسبتها المثوية. فماذا فعل رونان هنا؟ إنه اكتفى في أغلب الأحيان بإيراد أمثلة تنحصر في بضع كلمات من العبرية، وأحياناً من العربية، ورتب عليها مثل هذه التعميمات الضخمة. ثم، بافتراض أن مثل ذلك قد جرى إلى حد ما (وما أبعد مثل هذا الواقع عن ضرورات البحث العلمي!) فعلاً تشهد كثرة الألفاظ الحسية على الألفاظ المعنوية في لسان ما؟ - ربما كان فيه دليل على أن ذلك اللسان احتفظ بصوت التطور أكثر من غيره (وقد أورد هذا الاعتراض على رونان كما صرح بذلك هو نفسه). ونحن نضيف: لماذا نتخذ من نقل الألفاظ عن معانيها الأصلية دليلاً على اتصاف الفكر بطابع ثابت، مع أن مجرد النقل يدل على حركة فكرية. إن من المعلوم أن الكلمات تتغير معانيها على أنحاء ثلاثة:

(أ) التخصيص (وهو المضي من الجنس إلى النوع: كالصلاة التي اختص لفظها بضرب من الدعاء)؛

(ب) التعميم (أي التوسع في إطلاق الجزء على الكل، نحو «الهجين» وهو في الأصل للعجماءات غير ذات النسب الصريح ثم استعمل لكل خلاسي من البشر)؛

(1) Il est aussi absurde de faire sortir la langue de la mentalité que de faire sortir la mentalité de la langue. Toute deux le produit des circonstances; ce sont des faits de civilisation» (Vendreys, le langage p. 277).

(ج) النقل من مجال إلى مجال بسبب المجاورة (ونلفت النظر إلى أننا هنا نسوي بين المجاورة المادية والذهنية لكي نطوي تحتها ما يعرفه لغوبونا بـ «الإشراب» الذي يكون مثلاً باستعمال الألفاظ الحسية لمعاني مجردة كقولك «الجزم» - وهو القطع المادي - نريد به «التوكيد»، وكقولك «الاعتماد» - وهو أصلاً التوكؤ - في مقام «الوضع موضع الثقة» وقس على ذلك ضروب الاستعارات والمجازات.

ونحن نظن أن مجرد لجوء العرب إلى إشراب الألفاظ الحسية معاني مجردة دليل على عكس نظرية رونان لأنه يفرض بالضرورة قيام المعاني المجردة في الذهن، وإلا لما حصل الانتقال من الحسي إلى غيره. وإذا كانت اللغات، على ما يعتقد رونان في أعقاب هوردمان، «الحصيلة المباشرة للشعور البشري»^(١) فإن الإشراب يعكس على أفضل وجه تلك الفاعلية الديناميكية الأصيلة في الذهن العربي القائمة على تصور المجرد وربطه بالمحسوس، وذلك للاقتتران بين ضربتي الانطباعات التي تركها في شعورهم كل من النطاقين (نطاق المجرد ونطاق المحسوس).

ثالثاً: إن أكبر ما نأخذه على رونان تعسفه في التعميمات التي تتجاوز حدود المقدمات. والحقيقة أنه اجترأ على تراكيب فضفاضة، فوقع في مثل ما رمى به أولئك الذين يستهويهم وضع النظريات الكبرى بعد نظرهم نظراً غير مستوفى في كتب اللغة وفي النصوص. ولئن أنحى باللائمة على هؤلاء صارفاً إليهم قوله: «إن الغضاضة التي تلحق بالمرء من أن يكون خيالياً أكبر من الغضاضة اللاحقة به من التقصير»^(٢) فغالب الظن أن رونان وقع في العيب الذي أنكره على غيره يوم رمانا مع الساميين جميعاً بأننا لا فلسفة لنا أصيلة، ولا خيال خلاق، وأن فكرنا يرضى بالتناقضات. ويظهر أن رونان أدرك ما يمكن أن يوصم به من جراء تعميماته فاعتذر عن ذلك في المقدمة بأن لولاه لبقى التاريخ محصوراً في نطاق الواقعات المادية دون إقدام على استخراج مغزى تلك الواقعات. ولكن إذا كان استخراج المغزى يؤدي إلى مثل هذا التكلف والإفتئات، فكم كان أجدر به وهو في منزلته وبسطة علمه «كراكب الأسد يهابه الناس» أن يكون «لمركبه أهيب» كما يقول كاتبنا العظيم عبد الله ابن المقفع.

وبعد، فلننظر نظرة أخرى في تاريخ فكرنا من الناحية السوسولوجية. لقد كانت لنا حياة فكرية قبل الإسلام صورها الشعر الجاهلي. فهل كان هذا الشعر غير مفسح عن خوالج النفس الدقيقة؟ نعم إنه لم يكن شعر ملاحم طويلة النفس (كالإلياذة). ولكن ما بالنا لا نقيم وزناً لخيال إلا إذا جاء على طريقة الإغريق؟ إن ملكة التصور الخلاق تتخذ أشكالاً مختلفة، والشكل الأسطوري واحد من عديدها. ولئن كانت الوثنية طوراً من أطوار التاريخ وجاءت الأسطورة معبرة عن خياله، فإننا لا نطالب شعراء عصرنا الحاضر مثلاً أن يظل خيالهم دائراً على الأساطير. هذا هو الشعر الفرنسي في الأزمنة القريبة منا من رونسار إلى سان جون برس أهو منحط في مرتبة خياله لأنه لا يدور على خلق أساطير؟ وهل نتخذ شاهداً من ذلك على ضعف ملكة التخيل عند أكبر من تمثل تراث الإغريق أعني الأمة الفرنسية؟

(١) راجع مقدمة ١٨٥٥

(٢) «Il est moins fâcheux d'être incomplet que chimérique»

ثم لقد كان لنا لسان صَاحٍ لأن يكون محملاً لدين جليل على ما انبعث عن هذا الدين من عقيدة وشرع وفقه ونحو وصرف وكلام وجدل ومنطق وعلوم عقلية. فكيف استطاع لسان يعتبر رونان أن أجروميته تمثل الفكر الإنساني أن يقوى على النهوض بكل ذلك؟ بل لقد اتسع لساننا بالذات لاستيعاب حكمة فارس ورياضيات الهند وفلسفة يونان، فبأي لغة يا ترى وصلتنا آثار إفلاطون وأرسطو والإسكندر الإفروذيسي وبقرات وجالينوس وإقليدس وأرخميدس وذيوفانت وباليناس وبطليموس؟ وهل عجز آل بختيشوع وآل الكرخي وبنو موسى بن شاعر وثابت بن قرة ولحجاج بن مطر ويوحنا البطريق وابن ناعمة الحمصي وأبو عثمان الدمشقي ومتى بن يونس القنائي ويحيى بن عدي والبلاذري أحمد بن يحيى وإسحق بن يزيد وعلي بن زياد التميمي والحسن بن سهل وعشرات غيرهم عن أداء المعاني المجردة العويصة بالعربية وبالسرانية وحتى بالعبرية؟ بل كيف فهم عنا تراجمة العصر الوسيط اللاتيني حكمة اليونان الرفيعة التي نقلناها أولاً. فحملوها إلى أوروبا عن طريق لساننا ليغنى بها التفكير الغربي؟

ليس هذا كل ما في الأمر. لقد كان لنا فلسفة خاصة يوم لم يكن للفرنجة ولا للقوط ولا للهنون ولا للسلت ولا للكرولنجهيين ولا المروفنجهيين فلسفة. أفيكفي في الحط من شأن هذه الفلسفة أن يقال إنها دخيلة علينا؟ أو لم يعترف لنا رونان بأصالة علم الكلام وهو جدل رفيع نبت في جو إسلامي صافي العروبة. وهب أن من صنعوا الفلسفة بمعناها الأضيق كانوا من أصل فارسي أو أعجمي، فليت شعري بأي لسان فكروا؟ ولم اختار الفارابي لغة العرب لبيان نظرية «العقول» والشيخ الرئيس ابن سينا لغة العرب لكتابة الشفاء والنجاة؟ ولم تناول الغزالي «مقاصد الفلاسفة»، ثم بيّن «تهافتهم» بلسان غير الفارسي؟ وكيف صلحت مؤلفات ابن رشد أن تكون، كما يقول جلسن، مصدراً «له أبعد الأثر وأقواه في الإسكولائية المسيحية» وينبوعاً رويت منه فلسفة اللاهوتيين، أمثال غيلوم الأوفيرني، وروجه باكون، وحنّا بيكام؟

لم يكن العرب، أمة غالبية دائماً حتى نقول إن لسانهم إنما انتشر بقوة السيف. نعم لقد امتد ملكهم ذات يوم من جبال البرانس وأعمدة هرقل إلى الهند والصين. ولقد كانوا على رأس العالم المتمدن في عهود زاهرة كحقبه بغداد في القرن الثامن المسيحي أيام الرشيد والمأمون، ويوم أشعت مملكة الأغالبة على سردينية وصقلية ونابولي، وكعهد قرطبة في القرن العاشر في ظل الحكم الثاني والحاجب المنصور محمد بن أبي عامر، ثم في حقبه القاهرة الفاطمية وفي المغرب الإسلامي على عهد المرابطين والموحدين. ولكنهم واجهوا نكبات ومصائب كان من حقها منطقياً أن تمحو لغتهم محو كالأداة حضارية. ومع ذلك، لا هولاكو البوذي الذي ذبح أهل بغداد ذبحاً وجعل مياه دجلة سوداء من مداد ثقافتنا، ولا الحروب الصليبية التي عاشت في أرضنا قرنين كاملين، ولا الفتح المغولي ولا الغزو الطوراني، ولا غلبة الأعاجم علينا من كل ملة ونحلة، ولا الاستعمار الغربي نالت من عنفوان العربية. لماذا؟ لأن هذه اللغة أثبتت حيويتها أمام الكوارث، لأنها وقد ألحقتها الثقافات الفارسية واليونانية البيزنطية والهندية، عرفت كيف تستصفي عصارة تلك الثقافات فيتمثلها نسغها اليعربي الأصيل. إن سر حياتها القوية العنيفة قائم في مرونتها وقابليتها للتكيف. وهذه هي النهضة العربية اليوم تأتي شاهداً مصداقاً لما نقول: ففي أقل من قرن من الزمان استطاع أهل هذه اللغة أن يتناول لسانهم ما شئت من علم وفن وفلسفة وتكنيك. وكثير من

جامعات العالم العربي ومن مراكز البحوث تتولى معالجة العلوم الإيجابية المضبوطة بفكر أدواته هذه اللغة المصّرية لغة معد وعدنان.

وإذا بدت هكذا مقاتل نظرية رونان، فما أحرانا أن نردد مع صديقنا لويس غارديه^(١) أن الخميرة العربية العاملة في جوف كل الشعوب التي استهواها الإسلام إنما هي (والتعابير هنا للمستشرق المرحوم ماسينيون^(٢) الذي ستحيي الكلية ذكره غداً) «وهذا اللسان الرائع ذو الأزمنة «الشيوسانطرية» - أي المركزة حول الذات الإلهية - ؛ هذا الضبط في الصورة تتلبس بها [مادّة] موارّة مضطربة مرجحة، هذا المزاج الرقيق من مجردات [عُرّيت عن كل زيادة] وإفادات اتصفت بتمام الجدوى؛ هذا القرآن المدهش بين آثار عليها مسحة الخشونة وبيّنات تتميز بروق منقطع النظير»

وبذلك نرى أن أمجد مظهر لعبقرية العرب لسانهم العظيم وأن أبا الريحان البيروني - نصر الله جنة خلده بالروح والريحان - كان على حق يوم أن قال: لأن أهجا بالعربية خير من أن أمدح بالفارسية.

الرباط: الدكتور حكمة هاشم

المصدر: مجلة المجمع العلمي العربي. دمشق

ص/٢ م/٣٨ نيسان ١٩٦٣

(١) L. Gatdet, Connaître l'Islam ص ٥٨

(٢) Louis Massignon, Lexique technique de la mystique musulmane

ص ٣٤٦ - ٣٤٨.

الإنتاج الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة للدكتور سامي الدروبي

١٩٢١

إن نهضتنا الحديثة، لم تنجب لنا فلاسفة. لماذا؟
هذا ما يجيب عليه الكاتب بمعالجة مسددة:
مفتتحاً بذلك باب البحث والمناقشة.

«ومن صفات هذا الإنتاج (الفلسفي) تقصيره عن مشاركة الإنتاج الفلسفي في أوروبا وأمريكا، فهو لا يزال حتى الآن في سني حداثته، لم يطرق باب الابتكار إلا قليلاً، وأكثر الذين طرّقوا باب الابتكار لم يطرقوه إلا على عجل، فظل ابتكارهم مقصوراً على تحقيق فكرة جزئية، أو حل شبهة معينة، أو تصور نظرية وضعوا أسسها دون أن يبنوا عليها مذهباً فلسفياً كاملاً».

إلى هذا الحكم المعتدل على إنتاجنا الفلسفي ينتهي الدكتور جميل صليبا من استعراضه الجميل لهذا الإنتاج خلال مائة عام^(١). والحق أنه ما من أحد يطمع في أن يشارف إنتاجنا الفلسفي في مطلع نهضتنا الإنتاج الفلسفي في أوروبا وأمريكا، ولكن لا شطط في أن نتوقع أن يكون إنتاجنا الفلسفي في مستوى سائر إنتاجنا الثقافي، وخاصة الأدب والشعر، وهذا ما لا نراه في الواقع.

إن من الظاهرات التي تلفت النظر وتقتضي التأويل، في حياتنا الفكرية المعاصرة، إن نهضتنا الحديثة قد أنجبت شعراء كباراً وقصاصين أفذاذاً، لكنها لم تنجب فلاسفة. وقد لفتت هذه الظاهرة نظر بعض الكتاب والنقاد، فحاولوا أن يفسروها بما تراءى لهم من عوامل.

فمن قائل أن العقل العربي غير مؤهل للتفكير الفلسفي، وأن العرب ميسرون بفطرتهم للشعر، ولما يشبه الشعر من فنون التعبير عن الوجدان، أما التفكير الفلسفي الذي يقوم على التجريد فالعقل العربي ينفر منه أو يزهده فيه.

^(١) جميل صليبا، «الإنتاج الفلسفي — الفلسفة عموماً وفلسفة العلوم» وهو البحث الذي ألقاه الدكتور صليبا في الحلقة الدراسية الحادية عشرة التي وقفتها الجامعة الأمريكية ببيروت على دراسة «الفكر الفلسفي في مائة عام» ونشرته هيئة الدراسات العربية في كتاب بذلك العنوان ضم البحوث الأخرى التي ألقاها الأساتذة خليل الجر، ماجد فخري، فريد جبر، عادل العوا، أثير نادر، إبراهيم بيومي مذكور، بيروت ١٩٦٢

غير أن نظرة سريعة بسيطة نلقيها على التراث الثقافي العربي تظهر لنا بطلان هذا الرأي، وتدلنا على أن الميل إلى التجريد بل الإغراق فيه صفة أصيلة في طبيعة العرب. وآية ذلك شدة عناية العرب في عصرهم الذهبي بالرياضيات؛ وحين وضع العرب مبادئ الجبر فقد نقلوا الرياضيات من أفق في التجريد إلى أفق أعلى، فالاستغناء عن الأرقام بالرموز مرتبة عليا من مراتب التجريد، ولولا ظهور الهندسات الإقليدية التي بنيت على أساس تصور أربعة أبعاد للمكان أو أكثر، لكان يجوز أن يقال أن العرب نقلوا الرياضيات بالجبر إلى ذروة التجريد. وقد بلغ الأمر ببعض دارسي الحضارة العربية أن عدوا العقل العربي مسرفاً في ميله إلى التجريد، وذهبوا إلى أن هذا الإفراط في حب التجريد كان آفة من آفات العقل العربي حين ألقى ظله على آثار من آثار الفكر ما ينبغي أن يكون له فيها ظل، فهو المسؤول عن أن العرب جعلوا فن التصوير زخارف وتزيينات، وأفرغوا الرسم من التعبير عن الواقع العيني، وأحاله خطوطاً لا تذكر بما في الطبيعة من أشكال المادة الجامدة أو صور الكائنات الحية؛ وهو المسؤول عن أن الموسيقى العربية خالية من التصوير والتعبير، فهي صعود وهبوط على السلم الموسيقي ومزاوجات شتى بين النغمات تريح الأذن ولكنها لا تعبر عن صبوات القلب ولا تصور صراعاً في النفس ولا تفصح عن خافية من خوافي حياة الوجدان، وهي بذلك نوع من الآرابسك مادته الأنغام، وهي زخارف وتزيينات، أي هي عبث من عبث العقل فيما يأخذ به نفسه من تحليل وتركيب على مستوى التجريد. حتى لقد ذهب بعض هؤلاء الدارسين للحضارة العربية إلى أن الشعر العربي نفسه، على ما فيه من غنائية لا تنكر، يشكو من هذا الميل الراسخ في العقل العربي إلى إحالة الإدراكات الحسية معاني مجردة، فإذا بالإحساسات والعواطف تجرد من ألوانها وظلالها، فلا يبقى منها إلا معناها العقلي. وعند المستشرق ماسينيون - رحمه الله وغفر له - إن العربي لا يتحرك في الواقع العيني بل في صورة عقلية بناها ذهنه عن هذا الواقع، ويضرب ماسينيون على ذلك مثلاً بمجنون ليلي حين سأل ليلاه أن تغرب عنه حتى لا يفقد حبه ليلي!..

لئن كان في هذه الآراء غلو، لا شك في أن العقل العربي الذي أنشأ الجبر لا يفتقر إلى ما يحتاج إليه التفكير الفلسفي من قدرة على التجريد. ومالنا ولهذا كله؟ إن العرب حين اتصلوا بالثقافات الأجنبية، ثقافات الهند وفارس واليونان، واصطفوا من تلك الثقافات ما يقابل ميولهم ويتجاوب مع استعداداتهم ويلبي حاجاتهم، قد عنوا بالفلسفة من تراث هذه الثقافات أكثر مما عنوا بالأدب، وتأثروا بالفلسفة أكثر مما تأثروا بالأدب، بل إن المذاهب الفلسفية التي استأثرت بهم كانت هي المذاهب العقلية في الدرجة الأولى، كما أنهم حفلوا من بين مشكلات الفلسفة بتلك التي تفرغ الواقع من محتواه العيني، وتغرق في التجريد، فقد اهتموا بالمنطق مثلاً أكثر من اهتمامهم بالأخلاق. وربما كان لهذا كله أسباب أخرى غير الميل إلى التجريد والقدرة عليه، ولكن الميل إلى التجربة لا يمكن إلا أن يكون عاملاً متمماً إن لم يكن عاملاً مولداً. فليس في وسعنا إذن أن نذهب إلى ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن خلو إنتاجنا الثقافي المعاصر من البحث الفلسفي الذي يرقى إلى مستوى إبداعنا في مجال الأدب والشعر يرجع إلى أن الفكر العربي يؤثر المعرفة العجزية، على حد تعبير كروتشه، أعني المعرفة بالحدس إحساساً وشعوراً، وإلى أنه لم يصل إلى مرحلة المعرفة المنطقية، على حد تعبير كروتشه أيضاً، أي المعرفة بالتجريد العقلي.

ومن قائل أن خلو ثقافتنا العربية المعاصرة من الفكر الفلسفي إنما يرجع أولاً وقيل كل شيء إلى أن الفكر الفلسفي لا ينمو ولا يزدهر إلا في جو من الحرية الفكرية، وهذه الحرية الفكرية لا تتوافر في مجتمعنا العربي، فالشعور الديني يطرد التفكير الفلسفي، ورجال الدين يتهمون بالكفر والزندقة والإلحاد كل من يخرج على طريقة الدين لا في حل المشكلات فحسب، بل في طرحها أيضاً، والجمهور وراء رجال الدين يحمل الهراوة ويلوح بها لكل من تراوده نفسه أن يغضب رجال الدين بالتفكير في شؤون الفلسفة على غير ما يحيون؛ إن للغزالي تلاميذ أشد منه ضراوة في الكلام على «تهافت الفلاسفة»^(١). إلى مثل هذا ذهب الدكتور محمد مندور في مقالة نشرها منذ زمن. ونحن نرى أن هذا الرأي قاصر عن التعليل، وذلك لعدة أسباب، أولها أن الفلسفة ليست إلحاداً كلها، وأن الملحد من الفلاسفة نفر قليل إذا قيسوا بالمؤمنين منهم. ولقد كانت الفلسفة دائماً وراء الدين تسنده لا تحاربه، وتعززه لا تقتله، والحق أن التدين والتفلسف يصدران عن ينبوع واحد هو هذا التساؤل القلق تجاه الكون، وهذه الرغبة الملحة في اكتنازه سره، حتى لقد قال أحد الفلاسفة المعاصرين: الدين بذور فلسفة، بداية فلسفة، أو هو موقف فلسفي لم يستنفد جميع أساليب التعبير عن ذاته. والفلاسفة الذين ألغوا الدين قد ألغوا الفلسفة في الوقت نفسه، وقصروا نشاط العقل الإنساني على دراسة ظاهرات الطبيعة واستخراج قوانينها، أي اكتفوا بالعلم واستغنوا عن كل ما عدا العلم سبيلاً إلى معرفة الحقيقة. لا شك أن بعض المتدينين يضيّقون ذرعاً بطريقة الفلاسفة في طرح المشكلات وفي حلها، إن تجربة الغزالي لا يجهلها أحد. ولكن كتاب «تهافت الفلاسفة» الذي ألفه الغزالي لم يمنع بقية المتدينين من الإقبال على النظر الفلسفي بحثاً عن الطمأنينة الدينية نفسها، هذه الطمأنينة التي وجدها الغزالي في إلغاء النظر الفلسفي أساساً والاستسلام للإيمان البريء، لا ولا كان الضغط الديني بمانع حتى الملحد من الفلاسفة من مواصلة البحث الفلسفي رغم تعرضهم لألوان من الاضطهاد. لقد شهدت القرون الوسطى أنواعاً من الاضطهاد الديني لا يعرفها عصرنا هذا، ومع ذلك يمكن أن تعد القرون الوسطى من أحفل فترات تاريخ الإنسانية بالنتاج الفلسفي، الديني منه وغير الديني. فلا نستطيع إذن أن نقول أن الضغط الديني في مجتمعنا هو المسؤول عن خلو ثقافتنا المعاصرة من الفكر الفلسفي الناضج ومن الاتجاهات الفلسفية الواضحة المعالم. ولنلاحظ أن عدداً غير يسير من الكتب الفلسفية المعادية للتفكير الديني قد ترجم إلى العربية، ثم لم يرد مجتمعنا على ذلك باستنكار عنيف يعرض أحداً لشيء من الأذى في حياته أو معاشه.

ومن قائل أن المجتمع العربي قد شغل عن النظر الفلسفي بما يخوضه من معارك في سبيل حريته وبقائه، والحياة قبل التفلسف كما يقول برجسون. وعندنا أن هذا الرأي قاصر أيضاً عن التعليل. فالحركات النضالية التحررية تبحث لنفسها دائماً عن مرتكز فكري تستند إليه وتقوم عليه، ولقد كان خليقاً بنضال العرب في سبيل حريتهم وبقائهم أن يشجع على التفكير الفلسفي أساساً لهذا النضال. فسواء أ قلنا أن الفكرة أول العمل كما ذهب إلى ذلك بعض المفكرين أم قلنا إن الفكرة انعكاس العمل والظروف، كما ذهب إلى ذلك مفكرون آخرون، أم قلنا أن هنالك دياكتيكياً بين الفكرة والعمل، فلا بد

^(١) منذ بضعة أشهر أذيعت من تلفزيون دمشق لدوة كان الحديث فيها على ضرورة تحريم دراسة الفلسفة في المدارس والجامعات خوفاً على عقول الطلاب من أن تضلها الفلاسفة عن عقيدتها الدينية.

أن نسلم بأن الحركات التحريرية ينبغي أن تحض على نماء الفكر الفلسفي، إذا توافرت الشروط الأخرى لهذا النماء. ولا بد لنا إذن أن نبحت عن تلك الشروط الأخرى التي أدى فقدانها إلى فقدان الإنتاج الفلسفي القيم.

لقد حاول الدكتور جميل صليبا في بحثه الذي سبقت الإشارة إليه أن يشير إلى بعض الأسباب التي أدت إلى ضعف نتائجنا الفلسفي فقل: «ربما كان ذلك ناشئاً عن طبيعة المجتمع الذي نعيش فيه، فهو لم يهيئ لنا بعد أسباب التخصص العميق، ولم يعودنا التفرغ للبحث العلمي الهادئ الرصين. وأكثر أساتذة جامعاتنا مصروفون عن الإنتاج المبتكر إلى التأليف المدرسي، ومدفوعون عن الحياة التأملية إلى الحياة العملية يكسبون فيها رزقهم، لم يتوافر لهم جميعاً ما توافر لعلماء الغرب من طمأنينة فكرية وضمان اجتماعي».

ولسنا نطمع هنا في تقصي الأسباب التي جعلت إنتاجنا الفلسفي مقصراً عن إنتاجنا في سائر حقول الثقافة، ولكننا نحب أن نشير إلى واحد من هذه الأسباب يتراءى لنا أنه أساسي، مكتفين بإثارة هذا الموضوع إثارة نرجو أن تحض على تناوله بالبحث والمناقشة:

إن التفكير الفلسفي، خلافاً للشعر وسائر الفنون، يعتمد على تراث، ولا يمكن أن يقوم إلا على تراث غني متطور، شأنه في ذلك شأن البحث العلمي سواء بسواء. إننا نستطيع أن نتصور راعياً من الرعاة قبل آلاف السنين يغني شعراً ويعزف على شبابة ويرقص مع جماعة ويجبل تمثالاً. ولكننا لا نستطيع أن نتصور ذلك الراعي ينشئ فلسفة أو يحقق كشفاً من كشوف العلم. صحيح أن التفلسف يبدأ بتساؤل قلق، ولكن الجواب الناضج على هذا التساؤل إنما يتغذى من تراث يتراكم خلال قرون. والعرب قد انقطعوا عن تراثهم الفلسفي المتطور الغني، فنحن نعني الآن بأدبنا أكثر مما نعني بفلسفتنا، وأكاد أقطع بأننا نوشك أن لا نولي فلسفتنا شيئاً من العناية البتة، وآية ذلك أن مناهج الدراسة الثانوية في أرجاء الوطن العربي خالية من الاهتمام بتراثنا الفلسفي، باستثناء إشارات ليس فيها غناء.

سامي الدروبي

المصدر: مجلة المعرفة - دمشق س/ ١٠ ع/ ١٢ شباط ١٩٦٣

موقفنا إزاء الفلسفة

للدكتور جميل صليبا

١٩٠٢

تمهيد عام. موقفنا إزاء الفلسفة العربية القديمة

موقفنا إزاء الفلسفة الغربية. حاجتنا إلى فلسفة

عربية متجددة.

- آ -

١- تمهيد عام

لما اتسع سلطان العرب وانتشرت في دولتهم آراء ومذاهب واعتقادات مخالفة لروح الإسلام، رأى الخلفاء العباسيون أن يبحثوا العلماء على وضع الكتب للذود عن حياض الدين، والرد على المجوس والدهرية وغيرهم. فلم يجد هؤلاء العلماء أمامهم إلا وسيلة واحدة لحدس حجج المخالفين لهم في العقيدة، وهي مقاضاتهم إلى حاكم العقل، لأن الاعتماد على المنقول وحده قليل النفع في حق من لا يؤمن بالكتاب والسنة؛ ولا يذعن إلا للضروريات العقلية. دع أن من أصول الإسلام النظر العقلي، والاعتبار بسنن الله في الخلق، والتعويل على الدليل في الدعوة إلى الحق. فغير عجيب إذن أن يشتغل المسلمون بالعلوم العقلية، وأن يتشوقوا إلى نقلها إلى اللغة العربية.

ظهرت آثار العلوم العقلية في آخر دولة الأمويين، وترجمت جملة من كتب العلوم والصناعة قبل نهاية القرن الأول، ثم ترجمت كتب الحكمة في عهد أبي جعفر المنصور، ثم جاء المأمون، وكانت له في هذه العلوم رغبة شديدة فأوفد الرسل إلى بلاد الشام لاستخراج علوم اليونانيين، ثم حمل المترجمين على نقلها إلى اللغة العربية، فنقلوا كتب (أفلاطون) و(أرسطو)، و(تيوفرانس) و(جالينوس) و(فرافوريوس) وشروح الإسكندر الإفروديسي، وبعض كتب (آمونئوس) و(تامسطيوس) و(أفلوطين) وغيرها. ويكفي أن يطلع المرء على ما تضمنته فهارس الكتب القديمة كفهرست ابن النديم أو كشف الظنون للحاج خليفة من إشارات سريعة إلى الكتب المترجمة عن السريانية واليونانية والفارسية والهندية ليدرك مبلغ الحركة العلمية من الشمول والإحاطة فإن العرب لم يدعوا علماً عقلياً إلا ترجموه، وإن نالهم فيه مشقة، ولم

يزالوا يوسعون ثقافتهم بالاعتباس عن غيرهم حتى اجتمع لهم بعد مدة قصيرة ثروة فكرية كبيرة مكنتهم من النضال عن العقيدة بالاعتماد على مقدمات عقلية تسلموها من خصومهم.

ولم يمض على نقل العلوم الفلسفية إلى اللغة العربية إلا القليل حتى انتقل العرب من مرحلة النضال عن العقيدة إلى مرحلة الإنتاج العقلي المجرد فعكفوا على شرح ما ترجموه وتوضيح ما اقتبسوه مستعينين على استخراج نتائجه وإكمال مسائله بنور العقل وجودة الفكر، حتى وصلت بهم دولة العلم إلى أوج قوتها، وبلغت بهم إلى أقصى غايتها، ولم يزالوا كذلك يتحسسون نور المعرفة حتى أبدعوا لأنفسهم فلسفة جديدة ملائمة لعقائدهم الدينية وحاجاتهم الفكرية.

وليس مقصودنا الآن أن نستقصي ما اهتدى إليه العرب من آراء فلسفية جديدة، وما زادوه في العلوم العقلية والتجريبية من حقائق، فإن استقصاء ذلك يحتاج إلى سفر كبير، ولكننا نريد أن نذكر أن ميل العربي إلى ترجمة كتب الأوائل يدل على ميله إلى مجاوزة ذاته بالاعتباس عن غيره فلما تم له نقل العلوم إلى لغته عمل على إنضاجها واجتناء ثمراتها حتى بزَّ غيره من الأمم بنضاله الثقافي.

ولم يكن موقف العربي إزاء الفلسفة اليونانية موقف المقلد الذي يأخذ ما يصل إليه من العلم دون إعمال الروية فيه، بل كان موقفه إزاءها موقف الناقد الذي يختار من الحق ما يلائمه ويحتاج إليه. وليس أدل على هذا الاختيار الواعي من موقفه إزاء فلسفة أفلاطون وأرسطو، فقد كان نصيب المعلم الأول من النقل أعظم من حظ أفلاطون لا لأن كتبه كانت أكثر انتشاراً وأقرب متناولاً فحسب، بل لأن العرب وجدوا فيها ما يوافق ميولهم ومنازعاتهم من استدلالات عقلية وأقيسة منطقية، فأخذوا بها أولاً أخذاً مجرداً ثم عملوا على التوفيق بينها وبين عقيدتهم الدينية، ولم يزالوا يوضحون ما غمض من مسائل الفلسفة اليونانية، وما التبس من مقالاتها حتى بلغ إنتاجهم الفلسفي بفضل الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد درجة ليس فوقها زيادة لمستزيد.

وإنه لمن العجيب حقاً أن ينسى الناس في عصرنا هذا أن هؤلاء الفلاسفة كانوا أئمة العالم خلال عدة قرون، وأن كتبهم التي ترجمت إلى اللغة اللاتينية لم تقتصر على حفظ التراث اليوناني فحسب، بل أثرت في إخراج العقل الأوروبي نفسه من ظلمة الجهل إلى ضياء العلم، ولولا تغلب الأجانب على العرب واستبدادهم بالسلطان دونهم لما تأخر العقل العربي، ولا ركبت ربحه، ولا اضمحل إنتاجه. وما أتهم الفلاسفة في صدق إيمانهم وصحة عقيدتهم إلا عندما صارت الدولة العربية في قبضة الغرباء، ولم يكن لهؤلاء الغرباء ذلك العقل الذي راضه التسامح، ولا ذلك القلب الذي هذبته الإخلاص والإيمان، فاستولت البدع والخرافات على عقول العامة، وسيطر عليها الجمود، حتى أخذت تجارب العلماء والفلاسفة، وحتى أصبح الحكام أنفسهم آلة في أيدي المضللين يضعون لهم وللعمامة في الدين ما يبغيض إليهم العلم ويبعد نفوسهم عن طلبه. فغير عجيب أن يؤدي فساد الأعمال واختلال الأحوال إلى قبض يد المعونة عن الفلاسفة وأن يصابوا بنكبات كثيرة منها اتهامهم بالكفر والزندقة، وإحراق كتبهم، ومنها عزلهم عن مناصبهم وإغراء العامة برجمهم، ومنها نفيهم أو سجنهم أو قتلهم حتى لقد قال أحد الشعراء في موت ابن سينا:

رأيت ابن سينا يعادي الرجال وبالحبس^(١) مات أخس الممات
فلم يشف ما ناله بالشفاء^(٢) ولم ينج من موته بالنجاة^(٣)

وقال الحاج أبو الحسين بن جبير في ابن رشد ونكبته:

نفذ القضاء بأخذ كل محوه متفلسف في دينه متزندق
بالمنطق اشتغلوا فليل حقيقة إن البلاء موكل بالمنطق

وهذا كله من مصائب الفلاسفة وانعكاس حظوظهم. وربما غالى بعض الناس في اتهام الفلاسفة حتى يروا أن ضررهم أكثر من نفعهم، وأن تفننهم في استعمال البراهين المجردة والأقوال البعيدة عن المألوف لا يفضي إلا إلى صيرورتهم عند غيرهم مسترزلين. والناس في أيامنا هذه لا يزالون يطلقون كلمة فلسفة على التمويه والزندقة، أو على الثرثرة والكلام الفارغ. وربما كان ذلك لعجزهم عن فهم مقاصد الفلاسفة، أو لعجز الفلاسفة أنفسهم عن استيفاء شروط الإبانة فيما يقولون. قال أبو نواس:

فقل لمن يدعى في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

فدم كما ترى ادعاء الفلسفة في العلم وأشار من طرف خفي إلى ضرورة الإعراض عنها واحتقار منتحليها.

ونحن نعلم أن الفلسفة العربية لم تكن مقصورة على الفلسفة المشائية، وأن هنالك إلى جانب الفلاسفة المشائين طائفة من المتكلمين كالمعتزلة وغيرهم ضربوا في الفلسفة بسهم وافر وإن كانوا لا يعدون أنفسهم فلاسفة. ولكن هذه الفرق لم تثبت قواعد التفكير الفلسفي الحر إلا برهة وجيزة من الزمان، فحذت حذو الفلسفة المشائية في النمو والاضمحلال. ذلك أن الفلسفة لما كانت نافقة الأسواق في المحافل العلمية العربية كان علم الكلام مشيد الأركان، ثابت الوطائد، ولكنها لما وهت أركانها وتضععت دعائمها سيطر الجمود على علم الكلام حتى أصبح علماؤه اللاحقون يكررون ما جاء به السابقون على نمط واحد. ويكفي أن ننظر في كتاب المواقف لعرض الدين الإيجبي وأن نقارن بينه وبين كتب الغزالي للحكم على ما بين الرجلين من اختلاف في المنحى والمقصد. ففي كتاب المواقف علم راسخ واصطلاحات جامدة وقواعد وأحكام ثابتة تريد أن تتصف بصفات الحقائق المطلقة وفي كتب الغزالي إلى جانب الضبط والدقة في الأحكام لطف وروعة يفوح منهما عبير الحرية وشذا العاطفة والإبداع، فكما ينبغي لمن يريد الإطلاع على حقيقة الفلسفة العربية أن يطلبها من كتب الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد كذلك ينبغي لمن يريد الإطلاع على حقيقة النظر العقلي في أمور الدين أن يبحث عنها في كتب المعتزلة وكتب الأشعري والغزالي لا في كتاب المواقف.

(١) يعني بالحبس علة القولنج

(٢) الشفاء أحد كتب ابن سينا.

(٣) النجاة مختصر الشفاء.

ولسنا نريد الآن أن ننقص الأسباب التي حملت بعض علمائنا في الماضي كابن الصلاح وابن الجوزي والذهبي والسيوطي والمقرئ وابن تيمية وغيرهم على الوقوف من الفلاسفة موقفاً سلبياً، حتى اتهموهم بالكفر وبالزندقة والمروق من الدين، وحتى زعموا أن الفلسفة أسس الانحلال ومادة الحيرة والضلال^(١)، وأن أقل علماء الدين حظاً من المعرفة أعلم من أرسطو وأتباعه في الأمور الإلهية^(٢) ولكننا نريد أن نتبين أن أنوار التفكير الفلسفي لم تخب في العالم العربي إلا عندما غلب العرب على أمرهم، فكان هذا التفكير يلمع تارة ويغيب أخرى، حتى انطفأت شعلته في عهد الحكم العثماني. وإذا كان العرب قد عادوا منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى الاهتمام بالعلوم الفلسفية فمرد ذلك إلى سببين الأول هو إحياء لغتهم وثقافتهم، والثاني هو إطلاعهم بطريق الترجمة على ما بلغته الفلسفة في بلاد الغرب من نمو وازدهار. ويكفي أن يطلع المرء على ما نقله العرب المحدثون إلى لغتهم من الكتب الفلسفية الغربية خلال هذه الحقبة الأخيرة من الزمان ليدرك مبلغ ميلهم إلى استئناس ثقافتهم الفلسفية، فهم قد ترجموا الكثير من الكتب الفلسفية عن الفرنسية والإنكليزية وغيرها، وألفوا في المنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع والأخلاق وعلم ما بعد الطبيعة كتباً جديدة لا تخلو من الطرافة، وعظم بتدريس الفلسفة في المدارس الثانوية إقبال الناس على مطالعة الكتب الفلسفية، وسار ازدهار الثقافة الفلسفية ونمو التعليم الجامعي جنباً إلى جنب حتى صارت كل كلية للآداب تضم قسماً للفلسفة يتخرج فيه كل عام أعداد كبيرة من الطلاب وحتى صارت المطابع العربية تخرج في كل عام عشرات الكتب في الفلسفة والمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع والأخلاق.

وليس غرضنا الآن أن نحصي هذا الإنتاج الفلسفي الحديث ولا أن نقومه، فإن الحدود التي رسمناها لأنفسنا في هذا المقال تحول بيننا وبين ذلك^(٣)، ولكننا نريد أن نشير إلى أن كثرة هذا الإنتاج من جهة، وعناية المعاهد العلمية بتدريس الفلسفة من جهة ثانية تدلان دلالة واضحة على أن موقف العالم العربي من الفلسفة خلال هذه الحقبة الأخيرة من الزمان قد تغير كثيراً، فالناس في أيامنا هذه لا يهتمون المشتغل بتعليم الفلسفة وتعليمها بالكفر والإلحاد، ولا يرمونه بالزيغ والزندقة ولا يعدونه غريباً عنهم^(٤) لأنهم يعلمون أن ازدهار الثقافة الفلسفية في المجتمع الإنساني المتحضر أمر طبيعي، وليس في ذلك ما يدعو إلى الحذر، لأن للثقافة الفلسفية جانباً روحياً يجد فيه المؤمن ما ينفع غلته ويرضي حاجته ويوضح عقيدته، ويكفي أن لا يقبل المؤمن على تعلم الفلسفة كما قال أحد فلاسفتنا القدماء إلا بعد تبخره في علوم الدين حتى يأمن معاطب المذاهب المادية، وإذا كان مدرس الفلسفة يشرح بعض المذاهب المادية لتلاميذه فليس غرضه من ذلك نشر المذهب المادي أو الدفاع عنه، إنه يشرح جميع المذاهب روحياً

(١) ابن الصلاح، الفتاوى ص ٣٥

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين ص ١٤٣

(٣) راجع مقالاً لنا عنوانه، الإنتاج الفلسفي في العالم العربي، مجلة المجمع العلمي العربي الجزء الرابع م المجلد ٣٦ والجزء الأول من المجلد ٣٧.

(٤) قال ابن تيمية في كتاب الرد على المنطقيين: «وكان يعقوب بن اسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته أعني الفيلسوف الذي في الإسلام، وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين» ص ١٩٩.

وماديتها ويناقش حجج كل مذهب ويرد عليها، وغرضه من ذلك كله تعويد تلاميذه الحجاج العقلي والاستدلال المنطقي لا إيقاعهم في الحيرة والتردد حتى إذا حصلت لهم في ذلك ملكة راسخة استطاعوا أن يفرقوا بين الحق والباطل وأن يمدوا أبصارهم إلى أقصى حدود النظر، فإذا وجدوا الرأي حقاً أخذوا به وإذا وجدوه باطلاً أعرضوا عنه.

إن هذه اللوحة القصيرة التي قدمناها توضح لنا الطريق الذي يجب علينا سلوكه لتحديد موقفنا إزاء الفلسفة. وما هنا سؤالان لا بد من الإجابة عنهما، الأول: ماذا ينبغي أن يكون موقفنا إزاء الفلسفة العربية، والثاني: ماذا ينبغي أن يكون موقفنا إزاء الفلسفة الأوربية الحديثة، وإذا كانت الإجابة عن السؤال الأول توجب النظر إلى الحاضر في ضوء الماضي، فإن الإجابة عن السؤال الثاني توجب النظر إلى المستقبل في ضوء الحاضر وقد قالت الحكماء أن المرء لا يدرك حاضره إدراكاً عميقاً إلا في ضوء ماضيه. فإذا كانت معرفتنا بماضينا ضرورية لفهم حاضرننا فإن معرفتنا بمنازعتنا واتجاهاتنا الحاضرة ضرورية لمعرفة ما سيؤول إليه أمرنا في المستقبل. لذلك كان لا بد من قسمة هذا البحث ثلاثة أقسام: الأول حاجتنا إلى الإطلاع على ذخائر الفلسفة العربية القديمة والثاني هو حاجتنا إلى الإقتباس من الفلسفة الأوربية، والثالث هو حاجتنا إلى فلسفة عربية متجددة تنبع من منازعتنا وأفكارنا وتلائم غرائزنا وطبائعنا.

٢ - موقفنا إزاء الفلسفة العربية القديمة

إذا كانت الأمم في حاجة إلى معرفة تراثها الثقافي أياً كان نوعه فكيف بها إذا كان هذا التراث من أروع ما أبدعه العقل وأمتع ما أوحى به القلب. إننا إذا قصرنا في معرفة ما ورثناه من أجدادنا لم يكن لنا ذاكرة قومية تعرفنا بمزاياها التاريخية وآثارنا العلمية والأدبية. ومن فرط في معرفة ماضيه عجز عن إدراك حاضره ومستقبله، فكيف ننكر إذن تراثنا الثقافي وهو من سوابغ نعم الله علينا، لا بل كيف نعرض عنه وحاجتنا إليه لا تقل عن حاجتنا إلى الاقتباس من معين الثقافة الغربية. إن من شواهد فضل العرب ودلائل إعجازهم تلك الآثار الجميلة التي خلفوها في ميدان العلم والفلسفة والأدب، فمن أنكر قيمة هذه الآثار كان كمن ينكر ضياء الشمس في رابعة النهار، وليس لأمة تنكر آثارها حظ من كمال ولا نصيب من وعي. وكيف نضرب بفلسفتنا القديمة عرض الحائط وهي قد أثرت في كياننا العقلي وصبغت أفكارنا وعواطفنا. إننا لا نؤمن اليوم ببعض المبادئ الفكرية والخلقية إيماناً راسخاً إلا لانتقال هذه المبادئ إلينا خلفاً عن سلف بطريق الدين والأدب والفن والفلسفة. من هذه المبادئ تقديس العقل، واحترام الشخصية الإنسانية، والقول بالعدل والمساواة، والإيمان بالعلم والحقيقة، والتفاؤل بالخير، والاعتماد على التجربة، والاعتقاد ببقاء النفس بعد البدن، والجمع بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة. والقول بآله واحد قديم خلق العالم من لا شيء والقول باتفاق الحكمة والشرعة. فمن نظر في آراء فلاسفتنا من المعتزلة إلى الكندي والفارابي ومن ابن سينا إلى ابن رشد وجد هذه المبادئ بارزة فيها، حتى أن الكثيرين من علمائنا المتأخرين كالأستاذ الإمام محمد عبده وغيره لم يخرجوا عن هذه المبادئ فيما ذهبوا إليه من الإصلاح الفكري، المنقول عندهم مطابق للمعقول، والحقائق العقلية متفقة مع الصور الحسية وإذا كان الحق

والخير والجمال قيماً مطلقة يبرهن بعضها على بعض فمرد ذلك إلى أنها تنبئ في نظرهم من الجود الإلهي، ومن طبيعة هذا الجود أن يغمر الإنسان والعالم وأن يحيط بالأجناس والأنواع.

ولسنا حريصين الآن على تفصيل القول في جميع ما اشتملت عليه الفلسفة العربية القديمة من مبادئ ونظريات، فبعض هذه المبادئ لا يزال حتى الآن صالحاً لتوجيه سلوكنا، وبعضها الآخر صار بعيداً كل البعد عن ملاءمة حاجتنا. ولكننا نريد أن نبين أن لكل زمان فلسفة تتناسب وتطوره العقلي وتتفق مع تقدمه العلمي، فإذا كانت بعض نظريات الفلسفة العربية أبعد عن عقولنا وأقرب من عقول أجدادنا فمرد ذلك إلى اختلاف العلم الحديث عن العلم القديم. انظر إلى نظرية الفيض التي أخذ بها بعض فلاسفة العرب للتوفيق بين الدين والفلسفة، فهذه النظرية مبنية على الاعتقاد أن الأرض مركز العالم، وأن الأفلاك طبقات مختلفة تحيط بالأرض إحاطة القشرة بالبيضة، ثم انظر إلى رأي فلاسفتنا القدماء في العقول المغارقة أو إلى آرائهم في المادة والصورة والزمان والمكان، والحركة والسكون، والجرم المتناهي والجزء الذي لا يتجزأ فهي مشتملة على أقوال مرافقة لمسلمات العلم القديم ومبينة لحقائق العلم الحديث، فليس يصح إذن أن نأخذ اليوم هذه المبادئ بأصبارها، لأن العلم الحديث قد غير نظرة الإنسان إلى الكون. إننا إذا اعتنقنا هذه المبادئ من دون تغيير أو تبديل كنا كمن يسير في الظلام ويديه مصباح غاسق، فلا هو يهتدي إلى غايته في مجاهل الحياة، ولا هو يتغلب على ما يصادفه في طريقه من عقبات. فإذا كنا ندعو اليوم إلى دراسة فلسفتنا القديمة فليس ذلك لاعتقادنا أن جميع مبادئها صالحة في هذا العصر، إنما ندعو إليها لسببين، الأول هو اعتقادنا أن بين هذه الفلسفة ومنازعنا الفكرية الحاضرة اتصالاً، والثاني هو حاجتنا إلى معرفة تراثنا الثقافي معرفة علمية دقيقة. فإن من رام معرفة خصائص الفكر العربي الحديث وجب عليه أن يدرس تاريخه ويكشف عن أصوله ومنابعه. وهذا النوع من المعرفة التاريخية لا يربط الحاضر بالماضي فحسب بل يعين أيضاً على معرفة مزايا الفكر واتجاهاته وتطوره. وأكثر العلماء حاجة إلى معرفة هذا التطور من كانت طبيعة عمله توجب عليه النظر في إصلاح الفكر العربي، لأنه قد يجد في ألوان الفكر القديم عللاً وأسباباً توضح له الكثير من ألوان الفكر الحديث. دع أن دراسة هذه الآراء القديمة توجب المقارنة بينها وبين غيرها من الآراء، وهذا من شأنه أن يكشف النقاب عما تمتاز به الفلسفة العربية من خصائص بالقياس إلى غيرها من الفلسفات، كيف صحح العرب مثلاً بعض مسائل الفلسفة اليونانية، وما هي الصفات التي تميز فلسفتهم من فلسفة غيرهم، ثم ما هي المبادئ التي استمدتها منهم فلاسفة القرون الوسطى وفلاسفة العصور الحديثة في أوروبا وغيرها، إن الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي مثلاً قد صححوا الكثير من آراء اليونانيين وأثروا في فلاسفة القرون الوسطى الأوربيين تأثيراً عميقاً، وإنه لمن المؤكد لدينا أن بين بعض آراء ديكارت وباسكال وبعض آراء ابن سينا والغزالي تشابهاً تاماً كراي ديكارت في الشك، فهو شبيه برأي الغزالي في مداخل السفسطة وجحد العلوم^(١). وكراي باسكال في الفكر الهندسي والفكر الدقيق فهو شبيه لآراء الكندي وابن سينا والغزالي في المعرفة النظرية والمعرفة الحسية، ومثل ذلك كثير.

(١) راجع المنقذ من الضلال للغزالي، ص ٧٠ من طبعتنا الأولى، دمشق ١٩٣٤

على أن مجرد التشابه بين الآراء لا يكفي للدلالة على أن بينها اتصالاً تاريخياً إذ كثيراً ما يقع الماضي على الحاضر ويكون التوافق بين الأمور ناشئاً عن أسباب عرضية لا عن أسباب ذاتية كما يقع ذلك في اتفاق الأفكار باتفاق الأحوال والطبائع المحيطة بها.

وأنت إذا تأملت كلامنا وأعطيته حقه من التصفح والتفهم علمت أن دعوتنا إلى دراسة الفلسفة العربية لا تقوم على رغبتنا في إبراز ما بينها وبين غيرها من تشابه ولا على إبراز ما قد تشتمل عليه من آراء نافعة، بل تقوم على اعتقادنا أن لهذه الدراسة العلمية تأثيراً في إحياء وعينا ونقد شخصيتنا وإبراز تطورنا، فكما تقوم شخصية الفرد على وعيه لأحواله الماضية، كذلك تقوم شخصية الأمة على وعيها العلمي لتاريخها الفكري والاجتماعي ومن شروط هذا الوعي العلمي أن يطلب تاريخ الأفكار لذاته، ومتى طلب لذاته انكشف هو نفسه عن كثير من العناصر النافعة في السلوك الفردي والاجتماعي وعندي أن الأمم التي لا تعرف إلا أحوالها الحاضرة أقل وعياً لشخصيتها من الأمم التي تعرف حاضرها وماضيها بل ربما كان الرجوع إلى الماضي خيراً وسيلة لتفهم الحاضر. وفرق بين أن تشرب الماء من السواقي الجارية حولك وبين أن تشربه من منابعه، فالرجوع إلى المنابع والأصول أدعى إلى معرفة التطور من الاقتصار على وصف الأجزاء والفروع، فهل يجد الباحث في تاريخ الأفكار مساعاً أن يقصر في معرفة ما يوضح له صورها القديمة وانتقالها من طور إلى طور، وهل يصل إلى معرفة ما بين الأفكار من تشابه وائتلاف وتباين واختلاف إذا هو قصر في معرفة أصولها؟ على أن الإيضاح الكامل لتطور الأفكار يوجب الانتقال من الأصول إلى الفروع تارة ومن الفروع إلى الأصول تارة، ومن رام معرفة حقيقة التطور لم يفقه الرجوع إلى الأصول، ولم يوحشه الإطلاع على تغييرها وتبديلها بتبدل الأحوال والطبائع، فإنه لا شيء أدعى إلى توضيح الأحوال الحاضرة من معرفة أسبابها التاريخية، ولا شيء أضر بالعلم من اعتقاد الطفرة في اختلاف الأحوال وتغيير العادات.

وها هنا أمران لا بد من الإشارة إليهما، الأول هو وجوب التعريف بالفلسفة العربية القديمة تعريفاً موضوعياً، والثاني هو وجوب نقدها وتحليلها والمقارنة بينها وبين غيرها.

أما الأمر الأول: فالداعي إليه أن العرب لا يزالون حتى الآن جاهلون بما اشتملت عليه فلسفتهم القديمة من خصائص ومزايا فكرية أصيلة، لا يعرفون منها إلا ما تضمنته بعض دراسات الكتاب المعاصرين من آراء متفرقة، وهي على كثرتها لم تتناول إلا جوانب محدودة من الفلسفة العربية كشرح إحدى النظريات أو تفسير أحد الآراء، أو التعريف بمنزلة أحد الفلاسفة، أما دراسات المستشرقين فهي على ما فيها من تحليل عميق لم تشتمل على تركيب دقيق لجميع الأجزاء، ولم تحط بجميع جوانب البحث، ففلسفة الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد وابن باجه لا تزال محاطة بالكثير من الغموض، وفلسفة علماء الكلام من المعتزلة وغيرهم، لا تزال مستورة بغطاء كثيف تتخللها ثغرات كبيرة وفجوات عميقة، وسبب ذلك، أن كثيراً من الكتب الفلسفية القديمة لم يصل إلينا لفقدانه أو ضياعه أو احتراقه وأن كثيراً من المخطوطات الفلسفية الباقية لا تزال مجهولة أو محفوظة في خزانة الكتب الخاصة في مختلف أقطار العالم لم يطلع عليها إلا القليل من الناس. فهل من المعقول أن تبقى هذه المخطوطات مخزونة في الصناديق، وهل من الحكمة أن يظل الغني جاهلاً ما يملكه من تحف

وأموال. إن معرفة هذه المخطوطات قد تلقي على تاريخنا الفكري ضوءاً ساطعاً يبدل وجهة نظرنا إلى نفوسنا، ووجهة نظر الأمم إلينا فإذا شئنا أن نحيط بتاريخنا الفكري إحاطة تامة وجب علينا أن نحصي هذه المخطوطات الفلسفية الموجودة في خزائن الشرق والغرب، وأن نفهرسها وأن نعمل على تحقيقها ونشرها وأن نضع الدراسات التحليلية لتوضيح ما فيها. وينبغي لنا كذلك أن نعيد طبع الكتب الفلسفية المنشورة سابقاً طبعاً علمياً دقيقاً، لأن هذه الطباعات مشتملة على الكثير من الأغلاط بعضها لم يطبع حتى الآن إلا على الحجر، وبعضها الآخر مطبوع بلا تحقيق ولا فهرسة ولا تحليل، إن أول مراحل التعريف بالفلسفة العربية نشر نصوصها الأصلية كاملة، ونعني بهذه النصوص كتب المنطق والفلسفة ثم كتب العقائد ثم كتب التصوف والأخلاق وغيرها، فإن في هذه الكتب منازع فكرية أصيلة لا يليق بالعرب المحدثين وهم يحاولون تأكيد ذواتهم أن يعرضوا عنها أو يتجاهلوا ما فيها. فكيف بهم إذا كانت تجربتهم الفلسفية في أوج حضارتهم تلقي شعاعاً جديداً على التجربة الإنسانية جمعاء.

وأما الأمر الثاني فالداعي إليه أن هذه النصوص الفلسفية كتبت بلغة أهل الصناعة، فيها من الغموض ما يجعل تفهمها في زماننا محتاجاً إلى تفسير وتحليل، وأن وضع الدراسات التحليلية للتعريف بآراء فلاسفة العرب ضروري للمقارنة بينهم وبين من تقدم عليهم أو جاء بعدهم من فلاسفة الأمم الأخرى، فلا بد إذن من تفسير كتب الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم بلغة قريبة من الإفهام، ولا بد كذلك من وضع معجم لألفاظ الفلسفة العربية تبيين كل لفظ واشتقاقه واختلاف معناه باختلاف الفلاسفة، ولا بد أخيراً من وضع دراسات تحليلية تبرز منزلة هؤلاء الفلاسفة في تاريخ الفكر العربي والفكر العالمي وتكشف عن مصادر آرائهم واتصالها بعضها ببعض وتأثيرها في الحضارة الشرقية والحضارة الغربية على السواء. ولا نغالي إذا قلنا أن هذه الدراسات التحليلية هي الوسيلة الوحيدة لتعريف العرب بحضارة العرب فكما يسبق التحليل التركيب في تقدم العلوم الوضعية كذلك تتقدم الدراسات التحليلية على النظرات التركيبية العامة في تاريخ الفكر. إن مؤرخي الأفكار الذين يباشرون التركيب قبل التحليل يشبهون الروائيين الذين يؤلفون الوقائع الخيالية من المواد الوهمية، فقد يبعدهم هذا البناء والوهمي عن معرفة الحقائق، وقد ينقلب التاريخ على طريقتهم إلى أسطورة كاذبة. لذلك كان من الواجب على الباحث في تاريخ الأفكار أن يقدم التحليل على التركيب، وأن لا يؤلف حكماً عاماً إلا بعد معرفة مقدماته. إن في تاريخ العلوم أمثلة كثيرة تدل على أن العلماء لا يبلغون الحالة الوضعية إلا بعد عكوفهم على التحليل زماناً طويلاً. فالرياضي والفلكي والفيزيائي والكيميائي وعالم الحياة والفن يحددون أولاً دائرة موضوعهم وطريقة بحثهم، ثم ينصرف كل واحد منهم إلى موضوع خاص، أو إلى ناحية واحدة من موضوع خاص، ثم يغورون في أجزاء ذلك الموضوع حتى يحيطوا بها كلها، ومتى تم لهم ذلك أدركوا ما بين العناصر من تشابه واختلاف واتفاق وتباين فلا يبلغون مرحلة التركيب إلا بعد كشفهم عن الخطوط العامة المشتركة بين جميع الأجزاء. فكما ينبغي للعالم الطبيعي أن لا يضع النظرية إلا بعد التحليل الطويل للعناصر المتصلة بها كذلك ينبغي للباحث في تاريخ الفكر أن لا يضع تاريخاً جامعاً للفلسفة العربية إلا بعد قيامه بدراسة النصوص، وتحليل الآراء والاتجاهات الخاصة بكل فيلسوف وأنسى له أن يضع هذا التاريخ الجامع إذا هو لم يبدأ برد آراء كل فيلسوف إلى أصولها، وإلى الأحوال الاجتماعية

المحيطة بها، لا بل أني له أن يكشف النفسية العربية إذا هو لم يؤلف من جزئياتها المختلفة نظاماً عاماً يقرب الأفكار بعضها من بعض ويجمعها كلها في إطار واحد.

وبعد فهذه جملة من الإبانة عن تحديد موقفنا من الفلسفة العربية، وهو موقف علمي محض، غاية التعريف بها ونقدها وتحليلها لا أخذها بأصبارها، والنسج على منوالها، فإن لكل زمان فلسفة موافقة لبنينته الاجتماعية. ومن أراد أن تكون له في القرن العشرين فلسفة القرون الأولى أو القرون الوسطى كان كمن يمشي إلى الأمام مشية القهقري.

- ب -

٣ - موقفنا إزاء الفلسفة الغربية^(١)

سنذكر هنا طرفاً من صفات الفلسفة الأوروبية الحديثة، فإن الاطلاع عليها يعيننا على تحديد موقفنا إزاءها تحديداً كلياً.

١- فأولى صفات الفلسفة الأوروبية الحديثة في نظرنا دفاعها عن حرية العقل ورجوعها إلى معين الفلسفة اليونانية للتحرر من المفاهيم التقليدية التي سيطرت على القرون الوسطى. ظهرت نزعة التحرر هذه في إيطاليا قبل النهضة بزمن بعيد. ولكنها لم تبلغ غايتها إلا بعد محاولات كثيرة أسهم فيها عدد من القراء والمفكرين. فمنهم من حاول البرهان على أن أرسطو الذي عرفه فلاسفة (السكولاستيك) مختلف عن أرسطو الحقيقي، وأن المشائين لا يمثلون الفكر اليوناني كله، ناهيك عن تعارض مبادئهم ومبادئ الدين. ومنهم من حاول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون على النحو الذي فعله الفارابي وابن سينا من قبل، ومنهم من دعا إلى الأخذ بفلسفة أفلاطون دون غيرها زاعماً أن الحكمة أشبه شيء بسلسلة من ذهب تتألف حلقاتها من (هرمن) و(زرادشت) و(فيثاغورس) و(أفلاطون)، إلا أنها لا تضم أرسطو ولا أحداً من أصحاب أرسطو. ومنهم من جدد مفاهيمه العقلية بالرجوع إلى الآداب الإنسانية لا بينها وبين الحياة الواقعية من تفاعل، مقلداً بذلك (سقراط) الذي أنزل الحكمة كما يقولون من السماء إلى الأرض. فهذه جملة من المحاولات التي قام بها المفكرون الغربيون خلال القرن الرابع عشر لإطلاق الأفكار من عقاليها. فلما طلع فجر النهضة بلغت محاولات التحرر من سلطان القدماء درجة ليس فوقها زيادة لمستزيد. ويكفي أن يطلع المرء على مجهود المفكرين الأوروبيين خلال عصر النهضة وخلال العصور الثلاثة التي تلتها ليعلم أن حرية الفكر لم تستقر في الأذهان إلا بعد جهود طويلة ومغامرات كثيرة. وأعظم هذه المغامرات خطراً ما قام به فلاسفة القرن السابع عشر من الدفاع عن حقوق العقل حتى جعلوه أصلاً وعماداً لكل شيء، وما قام به فلاسفة القرن الثامن عشر والتاسع عشر من نقد السلطة المطلقة والاعتراف بحقوق الأفراد، ونقد للعقل بحقه في تفهم كل شيء، وحتى أوجبوا الرجوع إلى العلم في تدبير ظواهر الحياة على اختلاف أنواعها.

^(١) نشر الجزء الأول من بحث الدكتور جميل صليبا في العدد الأول من السنة الثانية.

٢ - على أن طموح الفلسفة الأوروبية الحديثة إلى تحرير العقل واستعماله في جميع الميادين لم يخل من الصعوبات، لأن هذه الفلسفة وجدت نفسها أمام علوم مستقلة عنها بخلاف الفلسفة القديمة التي كانت مشتملة على جميع العلوم، ولهذه العلوم الحديثة التي ولدت وترعرعت ونمت بمعزل عن الفلسفة أسس ومفاهيم تتفق والتفكير الفلسفي تارة، وتتعارض معه أخرى. فالعلم يتبع طريقة الملاحظة والاستقراء والتجريب والتعميم والفلسفة تتبع طريقة القياس العقلي. وإذا اتبع العلم طريقة القياس العقلي أحياناً لم يوجب التصديق بنتائجها إلا بعد امتحانها بالتجريب. ذلك أنه يبحث في قوانين الأشياء وعلاقاتها لا في ماهياتها وطبائعها، همه تفسير ظواهر الطبيعة والكشف عن قوانينها وتطبيق هذه القوانين تطبيقاً عملياً يفضي إلى تحسين حياة الإنسان وزيادة سيطرته وقوته. وما حاجته إلى الناحية الجمالية التي رأى الفلاسفة القدماء أن يتخذوها أصلاً لهم؟ بل ما حاجته إلى الأسباب الغائية التي أوجب بعض الفلاسفة إضافتها على تفسير ظواهر الحياة؟ إنه يتحدى الفلسفة، ويقلب لها ظهر المجن، ويطلب منها أن تتخلى عما تدعيه لنفسها من سلطان، كالولد الذي يشعر بعد بلوغه سن الرشد بحاجته إلى الاستقلال عن والديه فيتحرق من سلطانهم ووصايتهم. ومما زاد في هذا التحدي أن العلم شمل جميع الميادين: ميادين المادة، والحياة، والنفس، والاجتماع. فما من فيلسوف يستطيع اليوم أن ينصب نفسه وصياً على العلماء، وما من ربيي يستطيع أن يبطل صحة العلم ونجاح ثمراته. لقد دانت للعلم جميع ظواهر الكون ما بين قريبها وبعيدها، فإذا شاء ربطها بشباك مختلفة، وإذا شاء ربطها بشبكة واحدة حتى يحيط بها كلها.

٣ - على أن الفلسفة الحديثة لا تقف مكتوفة اليدين أمام هذا التحدي، لأن العلم الذي يتحداها يعمل من حيث لا يدري على تحريرها وتوجيهها توجيهاً جديداً. وليس أدل على ذلك من نشوء الفلسفات الانتقادية والتجريبية والنسبية والظواهرية والوجودية والشخصانية نتيجة لمبالغات الفلسفة العقلية من جهة ولتقدم العلوم الوضعية من جهة أخرى وإذا كانت الفلسفة الوضعية تقف إزاء الفلسفة العقلية موقف المعارضة والمنازعة فإن العقل المتعالي يقلت من شبك الوضعيين، ذلك أن العلم كما بين أكثر الفلاسفة المتأخرين لا يقتصر على ملاحظة الظواهر، بل يحاول تفهمها وتوضيحها. وفي ملاحظة الظواهر الطبيعية الحادثة بنفسها أو المحدثه في المخابر، وفي إقامة التجارب لامتحان الفرضيات وفي صوغ الحقائق العلمية في معادلات رياضية دليل على أن العالم يجتزئ الحقائق اجتزاءً وينشئها إنشأً. دع أن نظريات العلماء لا تتناول حقائق الأشياء بذاتها بل تتناول ظواهرها من جهة علاقتها بمنافع الإنسان وحاجاته فتستبدل بمفاصل الوجود رموزاً كمية ومفاهيم عامة تكفي للتفسير والتعليل إلا أنها لا تنفذ إلى حقيقة الوجود. وإذا كان العلم الوضعي الحديث بهذه الصفة فعلى قدر تقيده بطرقه ومبادئه يكون نقطة انطلاق لفلسفة انتقادية جديدة تسأل كيف يصل العالم إلى الحقيقة وكيف تتكون مفاهيمه، ما هو أصلها، وما هي قيمتها، وما هي الشروط التي تضمن موضوعية العلم، أعني اتفاق حقائقه مع الواقع من جهة، ومع العقل من جهة أخرى، ثم ما هي حدود العقل، وما هي قيمة الحقيقة، وما هي علاقة العلوم المختلفة بعضها ببعض؟ وجماع ذلك كله محاولة الفلسفة الحديثة بالإجابة عن سؤالين أحدهما ماذا يمكننا أن نعلم والآخر ماذا ينبغي لنا أن نعمل؟ فهذه جملة كافية في الإبانة عن المسائل التي تسترد

معها الفلسفة حقوقها لتقف إزاء العلم موقفاً انتقادياً يغربل الحقائق ويزنها بميزان اليقين العقلي. وليس في هذا الموقف الانتقادي إبطال للعلم أو إنكار لثمراته، ولكن فيه تحديداً لقيمة الحقيقة وتحريراً للعقل من القيود الوضعية الضيقة.

٤ - ويتجلى هذا الميل إلى تحرير العقل في ثلاثة مظاهر: الأول هو مجاوزة الموقف الوضعي في نقد المعرفة العلمية، والثاني هو معارضة الموقف الحدسي في بيان قيمة الحقيقة، والثالث هو استعمال المقاييس العقلية في تفهم الحقائق الإيمانية.

ولسنا نريد الآن أن نفصل القول في هذه المظاهر الثلاثة فإن البحث فيها أوسع من أن يحاط به في مقال واحد، ولكننا نريد أن نبين أن الموقف الوضعي الذي يطلب منا أن نغمض أعيننا أمام بعض المسائل الفلسفية لا يختلف عن الموقف الحدسي الذي يجعل الإدراك العقلي مقصوراً على وجه واحد من وجوه الحقيقة، فهل يدل ذلك على أن الوسيلة الوحيدة لشفاء نفوسنا من القلق هي الارتواء في أحضان الدين؟ هذا ما ذهب إليه بعض فلاسفة القرن العشرين، ولكنهم اضطروا بحكم مبادئهم إلى استعمال المقاييس العقلية في الأحكام الإيمانية، ومعنى ذلك كله واضح جداً، وهو أن جميع الفلسفات الحديثة انتقادية كانت أو وضعية أو حدسية لم تستطع أن تجرد العقل من سلطانه، لأنها لم تنقد المعرفة العلمية إلا لتثبت أن العقل قادر على الاستعلاء، ولم تفتح نوافذ القلب إلا لتوسيع الميادين التي يستطيع العقل أن يتناولها بالبحث. وكل فلسفة سلكت هذا المنهج الانتقادي ازداد العقل بها قوة وحرية وإن عارضه القلب، وأصدق شاهد على هذه الحرية العقلية كثرة المذاهب الفلسفية التي نجدها عند الفلاسفة الأوروبيين، فقد رأينا فيهم العقلي والتجريبي، والروحاني والمادي، والوثوقي والنسبي، والانتقادي والحدسي، والوضعي والظاهري والوجودي والشخصاني، فلا يشتهر مذهب فلسفي ولا ينتشر حتى يتقدم من يفنده، ويصحح أخطاءه، ويجيء هو نفسه بمذهب جديد ينشئه على أنقاض المذهب القديم، كأن لتطور الأفكار عندهم ثنائية تجعل الفكر ينتقل من مذهب إلى ضده، وفي هذا الانتقال من طرف إلى آخر تحرير للعقل وتثبيت لسلطانه وجبروته.

٥ - إن هذه الملاحظات السريعة كافية لتحديد موقفنا إزاء الفلسفة الغربية، ويتلخص هذا الموقف بقولنا: إن الأخذ بالفلسفة الغربية على علاقتها دون الملاءمة بينها وبين حاجتنا ومنازعا لا يهدينا سواء السبيل في مجتمع عربي حائر بين روحانية العقل ومادية العلم. فكما أن دراسة الفلسفة العربية القديمة لا توجب علينا الوقوف عند الحد الذي بلغته، كذلك الاعتقاد أن الفلسفة الغربية مؤلفة من حقائق ثابتة تفرض نفسها علينا من دون تغيير أو تبديل لا يطلق أفكارنا من عقالها، فلا بد إذن من الوقوف إزاء هذه الفلسفة موقفاً انتقادياً، ولا بد لنا كذلك من ترجمة ما نحتاج إليه من كتب الفلسفة الغربية قديمها وحديثها.

أما الترجمة فلها فوائد كثيرة منها إغناء ثقافتنا العربية الحديثة بأحسن ما أنتجته عقول المفكرين الغربيين، ومنها تعويد طلابنا مباشرة النصوص الفلسفية بأنفسهم حتى ينسجوا على منوالها، فإن أفضل الطرق لاكتساب ملكة التفلسف مطالعة الكتب الفلسفية الأصلية، ومن اكتفى بمطالعة الشروح والحواشي كان كمن ينقع غلته بشرب الماء من السواقي، وهذه الترجمة قسمان: قسم يشمل ترجمة الكتب الفلسفية

القديمة عن اليونانية واللاتينية وقسم يشمل ترجمة الكتب الفلسفية الحديثة عن الفرنسية والإنكليزية والألمانية والإيطالية والروسية وغيرها.

والسبب في حرصنا على ترجمة الكتب الفلسفية القديمة أن فلسفة اليونانيين هي الأصل الذي ترجع إليها فلسفة الأوروبيين، وأن الكتب الفلسفية التي نقلها العرب في الماضي من اليونانية إلى العربية كثيرة الإبهام والتعقيد لا يفهمها القارئ ولا يدرك ما فيها من المعاني العميقة إلا بعد قراءتها عدة مرات. والدليل على ذلك أن الفارابي قرأ كتاب النفس لأرسطو مائتي مرة وأن ابن سينا قرأ ما بعد الطبيعة أربعين مرة من غير أن يفهم ما فيه. ومن اطلع على كتاب (قاطيغورياس) الذي ترجمه حنين ابن اسحاق وجد فيه من الغموض وركاقة الأسلوب ما يوجب عليه قراءته عشرات المرات. وفي أسلوب فيلسوف العرب يعقوب بن اسحق الكندي من ركاقة العبارة وغموض المعاني ما يدل على أن الأصل الذي اعتمد عليه كان كثير الاضطراب، حتى أن أفضل المتأخرين من فلاسفة العرب إذا عالج موضوعاً فلسفياً ضمنه عبارات طويلة ركيكة خلافاً لأسلوبه في الأدب والفقه، ومثل هذه الركاقة في كلامهم جميعاً حتى في كلام أفضلهم وأحسنهم بياناً. ولهذا كله سببان: الأول صعوبة الموضوعات الفلسفية وعمق معانيها، والثاني ركاقة الترجمة واضطراب الاصطلاحات.

ينبغي لنا إذن أن نعيد ترجمة هذه الكتب اليونانية من لغتها الأصلية بأسلوب عربي واضح وبيان مشرق. أما ترجمتها عن اللغات الأوربية الحديثة كما يفعل بعض المعاصرين فلا يشفي غله لاختلاف هذه الترجمات عن الأصل. والعجب أن الذين ترجموا أرسطو عن الفرنسية ابتعدوا عن النص الفرنسي أكثر من بعد هذا النص عن الأصل اليوناني، ونتيجة ذلك كله واضحة جداً، وهي أن هذه الترجمات القليلة الضبط لا تنفع في تقدم العلم بل تضيف إلى غموض النصوص الفلسفية صعوبة جديدة واضطراباً جديداً. فليس في إعادة هذه الترجمات مضيعة للوقت لأن أكثرها مفقود، والموجود منها يكتنفه الغموض والالتباس. ومتى تذكرنا أن العقل الأوربي لم يستيقظ من سباته من القرن الخامس عشر إلا بعد اتصاله المباشر بالعقل اليوناني أدركنا ما لترجمة الكتب اليونانية ترجمة علمية دقيقة من عميق الأثر في تفهم فلسفتنا العربية القديمة من جهة، وفي تفهم الفلسفة الغربية من جهة أخرى. فالفلسفة اليونانية لا تزال حتى اليوم معجزة المعجزات تجد فيها أصولاً لعظم المذاهب الفلسفية الحديثة من (ديكارت) إلى (لوك)، ومن (ليبنيذ) إلى (نيتشه)، ومن (كانت) إلى (برغسون). ومن شاء أن يكون له قدرة على خوض غمار الفلسفة وجب عليه أن يروي نفسه من معين الفلسفة اليونانية أولاً.

وكما ينبغي لنا أن نترجم كتب الفلسفة القديمة عن اليونانية وغيرها، فكذلك ينبغي لنا أن نترجم كتب المتأخرين من فلاسفة الغرب كديكارت وليبنيز واسبينوزا، ومالبرانش وهيوم وروسو ومونتسكيو وكانت وهيجل وشوبنهاور واسبنسر ونيتشه واستوارت ميل وماركس وبرغسون وويليم جيمس وديوي وهيدجر وكير كجورد، وغبريل مارسل، وسارتر وبرتراند رسل وغيرهم. من شروط هذه الترجمة أن تنقل الكتب عن لغاتها الأصلية، لأنها إذا نقلت عن لغة ثانية كان ذلك باعثاً على غموض الأفكار واضطراب الاصطلاحات، ومن شروطها أيضاً أن لا يقوم بها إلا الاختصاصيون الذين يجدون في علمهم ثروة تمكنهم

من تفهم الأفكار واختيار الألفاظ الصالحة للدلالة عليها، قال لي أحد المترجمين: أنا أترجم في السنة كتابين أو ثلاثة وأنت لا تترجم إلا كتاباً واحداً أو قسماً من كتاب، فلم ذلك؟ قلت لأنني لا أقبل من علمي مثل الذي تقبله من علمك. والبطء مع الإلتقان أفضل من السرعة مع التقصير. ومن شروط الترجمة أخيراً أن يحسن المترجم اختيار الكتاب الذي ينقله، فقد يكون للمترجم طبيعة في موضوع وليس له طبيعة في غيره، فإذا أحسن اختيار الكتاب الموافق لطبيعته استطاع أن يتقن ترجمته. ومن العجب أن ترى بعض المترجمين في زماننا هذا ينقلون ما يقع لهم من الكتب على غير هدى، يدفعهم إلى ذلك حب السرعة والميل إلى الربح المادي. وأعجب من ذلك أيضاً أن معظم الهيئات المشرفة على الترجمة تقوم بنقل الكتب من غير أن تضع لنفسها خطة معقولة تنفذها على مراحل، فلا تترجم من الكتب إلا ما يروج بيعه ويسهل نشره. فكم كتاب فلسفي قليل النفع حظي بمن ترجمه لسهولته وسرعة رواجه، وكم كتاب فلسفي عميق لم يفكر أحد في ترجمته لصعوبته ودقة معانيه. وينشأ عن ذلك أن الكتب التي نترجمها إلى العربية لا تصور لنا الفكر الأوربي تصويراً دقيقاً. مثال ذلك أن بعض القراء العرب كانوا إلى عهد قريب يظنون أن (غوستاف لوبون) أعظم فلاسفة الغرب. وسبب ذلك أن بعض الأساتذة نقل كتبه إلى اللغة العربية فظن الناس أن صاحبها علم من أعلام الفلسفة. لا شك أن هذا الرجل شارك في علوم كثيرة إلا أنه لم يتبحر فيها تبحر رجال الاختصاص، فهو قد كتب في علم الاجتماع، ولكنه لم يكن فيلسوفاً اجتماعياً كبيراً كاوغست كومت واسبنسر ودوركهيم، وكتب في علم الفيزياء ولكنه لم يكن عالماً فيزيائياً كبيراً كجان برن وطومسون وأينشتاين وبرولي، وكتب في التربية والأخلاق والنفوس والسياسة والتاريخ ولكنه لم يبلغ في هذه العلوم ما بلغه أئمتها من قدرة على الإبداع. فإذا شئنا أن نضيف إلى ثقافتنا العربية الحديثة كتباً تمثل التفكير الأوربي الأصيل وجب علينا أن نختار من كل مذهب أفضل فلاسفته ومن كتب كل فيلسوف أروعها، حتى إذا اجتمعت هذه الآثار في اللغة العربية كانت بمثابة لقاح فكري جديد دافع إلى ثروات فكرية جديدة.

ومما يعين على التعريف بالفلسفة الغربية وضع الدراسات المشتمة على العرض والشرح والنقد والتحليل والمقارنة. ومن شروط هذه الدراسات أن تكون موضوعية وأن تكون وسيلة لتفهم النصوص الفلسفية ومعرفة الاتجاهات الفكرية المختلفة، ومن شروطها أيضاً أن تتقيد بقواعد الطريقة التاريخية كالكلام على عصر الفيلسوف وإبراز تأثير العوامل الاجتماعية والاقتصادية في تفكيره والتفريق بين الأفكار التي اقتبسها عن غيره والأفكار التي ابتكرها بنفسه وبيان قيمة تجربته الفلسفية وتأثيرها في تاريخ الفكر البشري. فلعلنا إذا ترجمنا بعض الدراسات التحليلية التي ألفها الغربيون للتعريف بفلاسفتهم نستطيع أن نتعلم منها طرق البحث والنظر وأساليب العرض والاستنتاج، بل لعلنا إذا نسجنا على منوال هذه الدراسات من وجهة نظرنا الخاصة نستطيع أن نلقي على تاريخ الفكر الأوربي ضوءاً جديداً يغني التجربة الإنسانية عامة والتجربة العربية خاصة.

وجماع ذلك كله وقوفنا إزاء الفلسفة الغربية موقفاً إيجابياً، ونعني بهذا الموقف الإيجابي ترجمة روائع الفكر الأوربي والتبحر في دراستها والإقبال عليها للنسج على منوالها، فما من كتاب يغني عن كتاب، وما من فلسفة قديمة تمنع من تعلم فلسفة جديدة.

وإذا قيل أن الفلسفة الأوروبية مذاهب لا تلائم الفكر العربي، وأن الأخذ بها كلها قد يؤدي إلى استهواء الكثير من الناس وإلى إدخال الفوضى على العقائد الموروثة قلنا أن نقل الفلسفة الغربية لا يوجب الأخذ بها بأصبارها، لأنها مشتملة على مذاهب روحانية، ومذاهب مادية، ومذاهب عقلية خيالية، ومذاهب تجريبية وجودية يتم بعضها بعضاً تارة ويهدم بعضها بعضاً تارة، فإذا ترجمناها كلها استطاع القارئ العربي أن يجد فيها زاداً ينمي عقله ويوسع نظره، بل ربما أدى نقده لها إلى ابتكار مذهب فلسفي جديد يلائم منازع العقل العربي ويرضي ميله إلى الحقيقة.

وإذا كنا ندعو إلى الوقوف إزاء الفلسفة الغربية هذا الموقف الإيجابي فمرد ذلك إلى اعتقادنا أن هذه الفلسفة قريبة منا بالجوهر وإن كانت بعيدة عنا بالعرض فهي تتصل بالفلسفة اليونانية كالفلسفة العربية القديمة، وعلى قدر اتصالها بها يكون قريباً منا أشد وأوضح، والدليل على هذا التقارب ما نجده بين فلاسفة العرب وفلاسفة الغرب من تشابه في معالجة بعض المسائل كمسألة الشك والمعرفة وهوية النفس ووحدتها وقيمة العقل وحدوده، ودور التجربة في تكون المعرفة العلمية، ولسنا نريد الآن أن نفصل القول في هذه المسائل، ولكننا نريد أن نقول أن رجوع الفلسفة العربية والفلسفة الغربية إلى أصل واحد كاف لتوضيح التشابه الذي نجده بينهما. أما موقفنا نحن إزاء الفلسفة الغربية الحديثة فينبغي أن يكون مشابهاً لموقف أجدادنا إزاء الفلسفة اليونانية، وهو موقف موضوعي، يوجب علينا ترجمة أمهات الكتب الغربية ووضع الدراسات الضرورية لتحليلها ونقدها.

- ج -

حاجتنا إلى فلسفة عربية متجددة

١- الفلسفة والحياة

زعم بعض أعداء الفلسفة^(١) أن الإنسان يستطيع أن يعيش عيشة طبيعية سعيدة من غير أن يتفلسف، ولم يبقوا من مسائل الفلسفة على موضوع بعينه، فمنهم من جعل ذلك كلاماً فارغاً، ومنهم من زعم أنه مضيعة للوقت، وبعد عن الطبيعة.

ولسنا نريد الآن أن نعرف الفلسفة، ولا أن نبين مبادئها وغاياتها، فقد قال بعضهم: العلم رائد العقل، والعقل رائد الفلسفة، والفلسفة ترجمان الروح، وقال آخر: حد الإنسان الحي الناطق المتفلسف. وقالوا: الروح عماد البدن، والعلم عماد الروح والفلسفة عماد العلم. ولكننا نريد أن نقول أن الإنسان إذا قصر حياته على المأكول والملبوس، وجعل همه الاشتغال بالأمور الحسية والمنافع المادية دون غيرها لم

^(١) الجزء الثالث من موضوع «موقفنا إزاء الفلسفة» يراجع الجزءان في العديدين الأول والثالث من السنة الثانية.

يبلغ غايته. إن من شرط الإنسان من حيث هو إنسان أن يجمع بين طبيعتين إحداهما مادية، والأخرى روحية مثالية، فإذا انقاد إلى إحدى هاتين الطبيعتين دون الأخرى لم يكن إنساناً كاملاً.

والفلسفة اسم جامع لكل معنى كشف لك قناع الوجود، وهتك الحجب دون الحقيقة. وهي والعلم شريكان، ونعم العون هي له. وما أكثر ما تنظم حقائقه وتنفذ أصوله وتدفعه إلى الأمام في طريق التقدم.

فلو لم نقف من المعرفة الفلسفية إلا على هذه الصفة لوجدناها كافية شافية بل لوجدناها فاضلة على الكفاية. ألا ترى أن الروح الفلسفية تعمل على إيقاظ الوعي، وتنظيم الفكر والعلم، فإذا لم يؤت الإنسان منها شيئاً سار في طريقه على غير هدى، وصار أشبه بالأنعام بل أضل سبيلاً.

وما اكتسب المرء مثل حكمة تهدي صاحبها إلى الخير وترده عن الشر. وهذه الحكمة هي نهاية المعرفة العلمية من جهة، ونتيجة المعرفة الفلسفية من جهة أخرى. وليس لهذا حد لأن الخوض في الموضوعات الفلسفية ينمي العقل، ويعين على إدراك الأشياء على ما هي عليه من حقائق المعنى. وفي فطرة الإنسان ميل إلى التعالي يحبب إليه العلم بحقائق الأشياء والذهاب إلى ما وراء الحس، حتى لقد قيل أن الإنسان فيلسوف بالطبع. ومن العجب أنه يملأ الدنيا كلاماً وهو لا يعلم أنه يتفلسف كالذي يطبق في مشيئته قوانين علم الميكانيك وهو لا يعرف منها شيئاً، ألا ترى أنه يميل إلى الكلام على وجود الله، وخلود النفس، وحرية الاختيار، والجبر، والخير، والشر، والسعادة، والشقاء؟ فهذه المعاني التي علقت بألفاظ اللغة وامتزجت بأحلام الناس وآمالهم يستعملها العوام من غير أن يفهموا كنهها والجاري على أفواههم يدل على أنهم يحبون التفلسف إلا أنهم لا يعلمون ذلك. الفيلسوف يتفلسف ويعلم أنه يتفلسف، أما الناس فيتفلسفون ولا يعلمون أنهم يتفلسفون، والعجب أنهم يعتقدون أن الفيلسوف لا يتكلم إلا عن أشياء بعيدة عن الطبيعة، وأنه يصطنع لنفسه عالماً وهمياً يعيش فيه بمعزل عن الحياة. فإذا ذكرت لهم بعض المسائل الفلسفية بألفاظ الحياة لا بألفاظ الصناعة وجدوها قريبة من أذهانهم. ذلك أن الفلسفة أقرب إلى الحياة من العلم النظري المجرد. فإذا عرّيت من رموزها واصطلاحاتها أخذت بجماع القلب. وهذبت الذوق، وأرست العقل والقلب، فكيف بها إذا كانت ضرورية لتنمية الوعي وتنظيم العمل، واصطلاح الحياة الإنسانية.

وليس يصح أن يقال أن الإنسان لا يصير فيلسوفاً إلا إذا صار عالماً بآراء الفلاسفة محيطاً بمذاهبهم، فإن الشرط الأول للتفلسف في نظرنا أن يعاني الإنسان بنفسه بعض التجارب الفلسفية كسؤاله عن الخير والشر والسعادة والشقاء والموت والحياة ما هي، أو سؤاله عن الظواهر الحسية هل هي مطابقة للوجود الحقيقي أم هي حجب دون الحقيقة: ثم هل تتعلق هذه الظواهر بمبدأ كلي ينظمها، أم هي صور متفرقة متنافرة جمعها الاتفاق والبحث. ومن شروط هذه التجارب الفلسفية أن يدرك الإنسان ذاته، وأن يعرف غايته من الحياة، وأن يحدد موقفه إزاء العوامل المحيطة به، وأن يملأ قلبه حباً ورحمته وأن يحن إلى الوجود ويتحد به. فهذه التجارب الفلسفية التي يعانيها الإنسان في بعض ظروف حياته تجعل نفسه لطيفة وغايته شريفة ناهيك عن تأثيرها في سلوكه وعمله. والحق أن الإنسان لا يعرف قلبته في الحياة، ولا يدرك مبدأه وغايته، ولا يفهم كنه العوامل المحيطة به إلا إذا عرف نفسه. ومعرفة النفس أساس الفلسفة، كما أن مجاوزة الذات، والإحاطة بالكل غايتها.

٢- تعليم الفلسفة

لكني لا أريد الآن أن أمضي بعيداً في بيان غاية الفلسفة. وليس في نيتي أن أفصل القول في موضوعها وطريقتها. إنما أريد أن يعرف القارئ لها حقها فيما أدعيه لها من التأثير التربوي. ألا ترى إذا خامرت عقول التلاميذ كشفت عنهم غطاءهم وغيّرت نظرهم إلى الحياة، وبدلت سلوكهم وطريقة حكمهم على الأشياء؟ فكم تلميذ شعر بعد تعلمه الفلسفة أن جميع ما لقنه من العلوم لا يبدل تجربة واحدة من تجاربها الأصيلة. الأساس في ذلك كله أن يفهم التلميذ ما يقال له، وأن يجربه بنفسه ويحاول النسج على منواله وأن يحافظ على روحه الانتقادية وحريته الفكرية. فإن من شروط تعليم الفلسفة أن لا يلزم الطالب بقبول مذهب معين يلقنه إياه أستاذه، وأن لا يتوهم أن ما يقوله هذا الفيلسوف أو ذاك شبيه بالحقائق الرياضية التي لا ترد، بل عليه أن يتعود نقد المذاهب الفلسفية على قدر طاقته، حتى إذا أُلّف هذا النقد استطاع أن يختار من الآراء ما يوافق طبيعته. وإذا كانت الثقافة الفلسفية مفضية إلى التفكير الحر فمرد ذلك إلى أن طريقة تدريسها مبنية على الحوار والمناقشة. وفي كل مناقشة فلسفية أصل يرجع إليه ومعان يتفق على تعريفها، فإذا وضحت هذه المعاني استطاع المتناظرون أن يتفاهموا في حب وأن يتعاونوا في سلام. إن أكثر الاختلافات الفكرية تنشأ عن غموض المعاني والتباس الألفاظ. فما يسميه بعض الناس ديمقراطية يسميه بعضهم الآخر فوضى وتميعاً، ما يسميه بعضهم عدلاً اجتماعياً يسميه بعضهم ظلماً وعبودية. فمن الضروري إذن أن يبدأ معلم الفلسفة بتعويد طلابه الاتفاق على معاني الألفاظ قبل البدء بالمناقشة. ومن الضروري أيضاً أن يرجع إلى الأصل المتفق عليه في كل مرحلة من مراحل الحوار وسواء أكانت الفلسفة انتقادية أم وثوقية فإن الصفة الأولى التي تمتاز بها حرصها على إثبات كل موقف من مواقف الفكر بالمقاييس العقلية، بل الغرض الأول من تعليم الفلسفة تنظيم المعرفة وتنمية الفكر الحر المستقل عن الهوى وتقوية الوعي والشخصية وتعزيز الشعور بالمسؤولية الفكرية ومن شأن هذا كله أن يؤثر في إعداد المواطن للحياة الفاضلة في مجتمع ديمقراطي حر، وأن يوحد منازع الأفراد وينظمها في عقد فكري واحد. وإذا قيل أن الأمور التي يخوض فيها الفلاسفة دخان هائم وسحاب مذعزع وأن تفهمها يحتاج إلى قدرة على التجريد لا تتوافر في صغار الشبان قلنا أن لأكثر المسائل الفلسفية أصولاً علمية، وأمثلة إنسانية مشخصة، فإذا جعل المدرس لكل فكرة مجردة مثلاً حسياً استطاع أن يقرب أعوص المسائل من أذهان التلاميذ. وإذا قيل إن تعليم الفلسفة في المدارس الثانوية ضار بعقول الشبان لما يفضي إليه في بعض الأحيان من الدعوة إلى بعض الآراء والمذاهب المضادة لمنازع المجتمع قلنا إن هذا الأمر كثيراً ما يقع في تدريس المواد الأخرى كالتاريخ والآداب وغيرها. وأخوف ما يخاف على التلاميذ أن يؤدي حذف تدريس الفلسفة من مناهج التعليم الثانوي إلى تضيق عقولهم وتحديد حريتهم وتعويدهم التسرع في الحكم. والطريقة الوحيدة لاجتناب هذه المخاطر أن لا يعهد في تعليم الفلسفة إلا إلى ذوي الكياسة من المدرسين الذين يراعون في تعليمهم طابع التلاميذ وحاجات المجتمع، وليس يصح أن نمنع تدريس الفلسفة لأسباب وأهية كهذه، فإن اجتناب مخاطرها بالكياسة والمراقبة أحسن عاقبة من إلغاء تدريسها. وكل تعليم فلسفي ينقلب إلى تبشير أو دعاوة فهو مقصر عن غايته ومتجه إلى غير نهايته. وإذا كان مدرس الفلسفة كيساً كان متسامحاً، ومعنى التسامح هنا اجتناب التعصب لبعض الآراء واحترام حرية

الرأي. فما دام الوصول إلى الحقيقة غاية الفلسفة فإن مناقشة موضوعاتها يجب أن تتم في رحاب الحرية. إلا أن الحرية شيء، وفقدان الجسد والمسؤولية شيء آخر. الحرية توجب على المدرس شرح جميع وجهات النظر في وزن واحد من الإنسان، أما فقدان الجسد والمسؤولية فيسوقه إلى الفوضى أو التعصب. من شرط الحرية احترام عقائد التلاميذ والاتصاف بالتسامح واجتناب التعصب الضيق والحماسة الفارغة. وليس في عدم الشعور بالمسؤولية إلا العبث والتسلط.

وكما ينبغي تعلم الفلسفة في المدارس فكذلك ينبغي نشر التفكير الفلسفي في المجتمع بوساطة الصحافة والإذاعة والمحاضرات والندوات العامة. ويشترط لنشرها في المجتمع أن يجتنب الفيلسوف الاصطلاحات المجردة وأن يخاطب الناس على قدر عقولهم بلغة واضحة سهلة مستمداً أمثله من الحياة والتجربة. والقاعدة هنا أن لا يسف الفيلسوف في اختيار أمثله وأن لا يفقد رصانته واتزانه وتجرده واستقلاله، وأن يكون رائداً فكرياً ومعلماً روحياً يعرف الناس بقضاياهم ويشرح لهم أسبابها وشروطها شرحاً مجرداً عن الهوى. ومتى انتشرت هذه الثقافة الفلسفية في المجتمع أدت إلى ارتقاء المستوى العقلي وتوطيد حرية الرأي. وأي شيء أدعى إلى إيقاظ الوعي الاجتماعي وتنمية التفاهم الإنساني من قراءة كتب الفلاسفة الذين وقفوا حياتهم للحق. قد تختلف الثقافات القومية بعضها عن بعض. ولكن الفيلسوف الحق يحلل هذه الثقافات ويستخرج منها عاملاً إنسانياً مشتركاً يقرب الناس بعضهم من بعض، فكم صراع أعمى بين الآراء أمكن بالحوار الفلسفي قلبه إلى وفاق عقلي، وكم اضطراب شديد في العواطف أمكن بالتحليل العقلي تبديله إلى اطمئنان، الفلسفة هي العلم الكلي، وكل علم كلي فهو بحث في الحقائق المجردة، والقيم الإنسانية العالية.

وقصارى القول أننا ندعو إلى تعليم الفلسفة في المدارس الثانوية والعالية على السواء لما لها من تأثير تربوي محقق في تنمية وعي الشبان وتوسيع مداركهم وتحرير عقولهم وتعويدهم أصالة الرأي والتسامح والبعد عن الهوى. ما أجدر البلاد العربية أن يكون القائمون على شؤونها التربوية أكثر ميلاً إلى نشر الثقافة الفلسفية في المجتمع العربي الحديث، فهي الوسيلة الوحيدة التي تعين على توضيح الفكر وتنظيمه وشفائه من البغائية اللفظية وهي الدواء الواقعي من تضيق العقل واضطراب القلب والعواطف. فإذا انتشرت هذه الثقافة الفلسفية في المجتمع تبدلت أساليب الأدب والفن وتهذب الذوق وصار الناس أحسن إدراكاً لذواتهم وأدق علماً بمبادئهم وأكثر إحاطة بأهدافهم وغاياتهم.

٣ - نحو فلسفة عربية جديدة

وليس الغرض من تعليم الفلسفة ونشرها في المجتمع أن تقتصر على جناها التربوي، بل الغرض الأول من ذلك في نظرنا إعداد الجيل الجديد للإنتاج الفلسفي المبتكر. فربما كان ضعف هذا الإنتاج ناشئاً عن شعورنا في هذه المرحلة في تطورنا بحاجتنا إلى الاقتباس. إننا نستورد الأفكار والآراء والمذاهب الأجنبية كما نستورد المنتجات الصناعية، ونعتقد أن مسؤوليتنا الفكرية توجب علينا عدم الاقتصار^(١) على

(١) الجملة في النص هي «الاقتصار على ترجمة الفلاسفة». ويبدو لنا أنه خطأ طباعي، والصحيح ما أثبتناه «عدم الاقتصار على...» م. خ.

ترجمة الفلاسفة الغربيين والتعريف بمذاهبهم. فمننا من ينسج على منوال الفلاسفة العقليين، ومننا من ينسج على منوال الوضعيين أو الوجوديين أو الروحانيين، فإذا شئنا أن نجاوز مرحلة التقليد والاتباع إلى مرحلة الابتكار والأصالة والإبداع وجب علينا أن نغمس أقلامنا في مداد الفكر الحر، وأن لا نخاف على أنفسنا من التحليق في فضاء العقل ونحن، ولله الحمد، لم نفقد ذكاء الطبع ولا جودة الحدس. ولئن مرت على عيوننا في عصور الانحطاط آثار وتجارب طويلة أفقدتنا ثقتنا بأنفسنا لقد كان لنا في أوج حضارتنا جولات فلسفية أصيلة، وما علينا الآن إلا أن نستعيد ثقتنا بالنور الإلهي الذي وضعه الله في قلوبنا. إن شدة الخوف من الوقوع في الخطأ تعيق حرية العقل وتجعل نور القلب غاسقاً، وتربط أجنحة الخيال بأثقال من رصاص وهذا الخوف من التحليق في فضاء الفكر شبيه بخوف الأطفال من الوقوع إلى الأرض فكما يستند الطفل إلى الجدران في دروجه ومشيه، كذلك نستند إلى ما قاله الفلاسفة الغربيون في تفكيرنا وعملنا، وما أكثر ما نرقع أفكارنا بأقوال غيرنا كما نرقع دنيانا بآخرتنا. لقد أصبحنا نقلد الغربيين في كل شيء، نقلدهم في الأنياء وطران البناء وقواعد السلوك وأساليب الحياة كما نقلدهم في الأفكار والآراء والمذاهب وأخوف ما نخاف على أنفسنا أن يطول هذا التقليد ويفقدنا الشعور بأصالتنا. وأحق من كان للتقليد مجاناً من ثبتت قدرته على الإنتاج المبتكر لأنه قد يتفوق بإبداعه الحر على كل مثال سابق. وليس للمبدع الأصل غاية مقصودة يقف عندها ولا نهاية محدودة يقنع بها لأنه إذا وصل بالإبداع إلى ما أمّل، أغراه ذلك بمباشرة إبداع جديد، وإذا لم يصل إلى غايته رأى إضاعة العناء لوماً والصبر عليه حزماً وصار بما سلف من عنائه أقوى رجاء وأبسط أملاً. ونحن وإن كنا نؤمن بقدرتنا على الإنتاج المبتكر فإننا لا ننكر ما للتقليد من أثر في الإبداع، لأننا نعلم أن المتأخر يحذو حذو المتقدم ويقتبس منه الكثير من العناصر التي يحتاج إليها في بحثه ولو احتاج كل مفكر جديد إلى إبداع جميع العناصر التي أبدعها القدماء قبله لما سارت الحضارة الفكرية في طريق التقدم. وقد قال بعض الحكماء: إذا طلبت الإبداع الأصل فاطلبه بمجاوزة الحدود التي وقف المتقدمون عندها. فمن عرف هذه الحدود القديمة استطاع أن يثب منها إلى حدود أخرى جديدة، ومن جهلها ظن أنه يجيئك بأشياء مبتكرة وهو في حقيقة الأمر لا يقول إلا ما قاله غيره. ونحن نسأل الله أن يحسن إلينا التوفيق فيما نقلد، ويصرف عنا الرغبة في إنتاج فكري سريع خال من الأصالة والإبداع.

ونعود الآن إلى الكلام على حاجتنا إلى فلسفة عربية متجددة فنقول: لا سبيل إلى إيجاد هذه الفلسفة إلا بمجاوزة المثال المقلد قديماً كان أو حديثاً. من شروط هذه الفلسفة أن تعبر عن منازع العقل العربي وحاجاته، وأن تعمل على إصلاح المجتمع العربي الحديث حتى يصبح كغيره من المجتمعات الغربية الراقية ندأ ونظيراً. ومن شروطها أن تدفع الشخصية العربية إلى التعالي حتى تجاوز ذاتها وتحيط بما حولها ومن شروطها أخيراً أن توضح المواقف الفكرية التي ينبغي للعرب التزامها في تنظيم شؤونهم الداخلية وعلاقاتهم الخارجية. وقد ينضم إلى هذه الشروط شروط أخرى كإطلاق حرية الفكر، والتوفيق بين حاجات القلب وحاجات العقل، والتوحيد بين المنازع القومية والأهداف الإنسانية. وليس غرضنا الآن أن نحصر هذه الشروط، ولا أن نعدد مبادئ الفلسفة العربية المتجددة فإن الحدود التي رسمناها لأنفسنا في هذا المقال لا تتسع لمثل ذلك. ولكننا نريد أن نؤكد أن الإيمان بقدرة العقل على استجلاء

جميع الحقائق، والإيمان بوحدة الحقيقة، والاعتماد على العلم والتجربة والقول بالتطور والتقدم، والقول بحرية الاختيار كل ذلك من المبادئ الضرورية لكل فلسفة عربية متجددة.

لقد كان القدماء من علمائنا يعتقدون أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يحيط بجميع المطالب ولا أن يكشف الغطاء عن جميع العضلات. وكان بعضهم يعتقد أيضاً أن الحقيقة حقيقتان إحداهما يقينية تتجلى للعلماء والأخرى مجازية أو رمزية يقتنع بها عامة الناس. وفي استمرار الأخذ بهذين المبدأين إخلاد إلى الجمود وتوقف عن التقدم، لأن القول بعجز العقل عن استجلاء جميع الحقائق يقعد به عن التعالي، ويفقد الثقة به، ويبعث على التحرز من مخاطره. العقل نور إلهي، ومن ظن أن هذا النور عاجز عن إدراك جميع المطالب فقد ضيق رحمة الله الواسعة. وكذلك القول باختلاف الحقائق باختلاف مدركيها فهو مناقض لفكرة المساواة الإنسانية، لأن هذه المساواة توجب إذاعة الحقائق في جميع الطبقات على السواء ومن حق كل إنسان من حيث هو إنسان أن يطلع على الحقيقة، بل من الواجب عليه أن ينشرها.

وليس في نيتي الآن أن أحصي هذه المبادئ كلها، فإن ذلك كما قلت آنفاً يحتاج إلى مجال آخر، ولكنني أريد أن أنبه إلى أن هذه الفلسفة التي أدعو إليها لا تقف من الدين موقفاً سلبياً، لأنها لا تبحث إلا عن حقيقة الوجود، ولا تعمل إلا على إصلاح الإنسان ولا تعتمد إلا على العقل والعلم. ألا ترى أن الفيلسوف يستطيع أن يصوغ مادة العلم في قوالب العقل كما يصوغ الشاعر صور الطبيعة في قوالب الخيال. فلماذا نتسامح مع الشعراء الذين يهيمنون في كل واد، ولا نتسامح مع الفلاسفة الذين يقيدون أنفسهم بالمقاييس العقلية. إننا إذا أحطنا أحلام الفلاسفة بالسماحة والملاينة أمكننا أن نتغاضى عنهم كما نتغاضى عن الشعراء. وما ضرنا لو جعلنا حرية الفكر قاعدتنا والتسامح مع الفلاسفة شعارنا ومبدأنا. الواقع أننا نخاف أن نثير حولنا موجة من السخط والاستنكار. وكثيراً ما نجد ما لا نشتهي، ونشتهي ما لا نجد، تخيفنا حرية الفكر أكثر مما يرضينا الجمود. ونخاف على أنفسنا أن نقنع أكثر من خوفنا عليها أن لا تقنع. ولكننا متى علمنا أن الإبداع الفلسفي شبيه بالإبداع الفني، لا ينمو إلا حيث تنمو حرية الفكر أدركنا ما لتقييد الأفكار من أثر فاسد في تقدمنا العقلي. فلعلنا إذا انطلقت أفكارنا من عقاليها نستطيع أن نطلع على العالم بحكمة عربية جديدة تهذب قلوبنا وترفع نفوسنا إلى العلاء، وتوصلنا إلى السعادة.

٤ - الخلاصة

ذلك مجمل رأيي في موقفنا إزاء الفلسفة خلاصته إنني أدعو إلى التعريف بفلسفتنا العربية القديمة واستهجن من المثقف أن يكون جاهلاً بتراثه الفلسفي. أما الفلسفة الغربية فإنني أدعو إلى ترجمة كتبها الأصلية وشرحها وتوضيحها، ولا أستهجن من المثقفين إلا أن يقفوا إزاءها موقفاً سلبياً. وما أجدر اللغة العربية أن يكون المثقفون بإغنائها أكثر ميلاً إلى ترجمة الآثار الغربية، وما أولاهم أن يكفوا عن التقليد المحض وأن يبتدعوا مذاهب فلسفية جديدة توافق ميولنا ومنازعنا وتعبر عن أصالتنا.

وإذا كان ازدهار الحضارة العالمية تابعاً لتعاون جميع الأمم في ميدان الفكر كان إسهام العرب فيها واجباً قومياً وإنسانياً. فلعلنا إذا أضفنا إلى الفلسفات العالمية المعروفة مذاهب عربية متجددة نستطيع أن

نضم إلى مصباح الحضارة زيتاً جديداً وذبالة جديدة. عندئذ يثبت العالم العربي أنه قادر على مجاوزة ذاته بالإبداع الفلسفي والإبداع الفني والأدبي، وعندئذ تتكامل طبيعة الحضارة وتتعاون جميع الأمم على شق طريق المستقبل لعالم أفضل.

جميل صليبا

المصدر: مجلة المعرفة - السنة الثانية عام ١٩٦٣

الأعداد ١، ٣، ٤، آذار - أيار - حزيران

الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة^(١)

زكي نجيب محمود

١

كان «تهافت الفلاسفة» الذي ألفه الإمام الغزالي في ختام القرن الحادي عشر الميلادي، بمثابة الرجاج الذي أغلق باب الفكر الفلسفي في بلادنا، فظل مغلقاً ما يزيد على سبعة قرون، ولم يفتح إلا في منتصف القرن الماضي، نتيجة لحركة شاملة استهدفت نهوض الحياة الفكرية العربية من كل أرجائها، فنشأ علم، ونشأ فن، وتجدد أدب وتجددت فلسفة.

وكان قوام الفكر الفلسفي - في هذه الحركة الشاملة - هو الدعوة إلى الحرية وإلى التعقيل؛ أما الحرية فلا تكون إلا من قيد، والقيد الذي كان قائماً عندئذ، بل القيد الذي أخذ يزداد صلابة على مر القرون التي سادها الحكم التركي بصفة خاصة. هو قيد الجهل والخرافة في فهم الناس للظواهر والأحداث، وهو أيضاً قيد النص المنقول، الذي يفرض نفسه على الدارسين فرضاً، بحيث لا يكون أمام هؤلاء الدارسين من منافذ التفكير المستقل، إلا أن يعلقوا على النص بشروح، ثم على الشروح بشروح، وهلم جرا، وهي نفسها الحالة التي جاءت النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر لتجدها جاثمة على عقول الدارسين، فكان التخلص منها والخروج عليها، هو نفسه معنى النهضة في لبها وصميمها.

وأما «التعقيل» فهو أن نجعل احتكامنا إلى العقل دون النزوة والهوى، وإذا قلنا «العقل» فقد قلنا أحد أمرين، أو الأمرين معاً، فإما أن يستند الإنسان في أحكامه إلى شواهد الحس والتجربة، وذلك إذا كان موضوع البحث ظاهرة خارجية من ظواهر الطبيعة أو المجتمع، أو أن يستند الإنسان في أحكامه إلى سلامة الاستدلال في استخراج تلك الأحكام من مقدماتها، وذلك حين يكون موضوع البحث فكرة نظرية، وقد يجتمع الطريقتان معاً في بحث واحد بعينه، فنجمع شواهدنا من تجاربنا أولاً، ثم نكون فكرة نظرية نستدل منها ما يسعنا استدلاله من نتائج - ذلك هو سبيل العقل، وإذن فليس من العقل أن نستند في أحكامنا إلى ما هو شائع بين الناس بحكم التقليد الموروث، ولا سيما إذا كان هؤلاء الناس قد صادفتهم من تطورات التاريخ أطوار أغلقت دونهم مسالك النظر.

على أن الفكرتين - فكرة الحرية وفكرة التعقيل - مكملتان إحداها للأخرى، لأنك إذا تحررت من قيود الجهل والوهم والخرافة، كنت بمثابة من قطع من الطريق نصفه السلبي، وبقي عليه أن يقطع

(١) لا يدخل في نطاق هذا البحث علوم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد.

النصف الآخر بعمل إيجابي يؤديه، كالسجين تخرجه من محبسه، فلا يكون هذا وحده كافياً لرسم الطريق الذي يسلكه بعد ذلك، وكذلك المتحرر من خرافة قد يقع في خرافة أخرى، ولهذا كان لا بد لتكملة الطريق على الوجه الصحيح، أن تكون أمام المتحرر بعد تحرره خطة مرسومة يهتدي بها، وما تلك الخطة الهادية إلا خطة «العقل» في طريقة سيره، فإذا قلنا إن الفكر الفلسفي الحديث عندنا جاء متميزاً بالدعوة إلى الحرية وإلى التعقل، فقد قلنا بذلك إنه كفل أماناً سواء السبيل بنصفيها: السلبي والإيجابي معاً.

ولئن كانت العلوم المختلفة من طبيعة وكيمياء وطب وهندسة وغيرها، من شأنها كذلك أن تكفل التحرر من الخرافة كما تكفل «تعقل» السير إلى هدف، وكانت تلك العلوم قد بدأت تفعل فعلها في حياتنا الفكرية منذ القرن الماضي أيضاً - إلا أن الفلسفة أفعال إيقاظاً للعقل، لسبب بسيط واضح، وهو أن العلوم تقرر ما قد ثبتت عند العلماء صحته، فلا يكون أمام الدارس إلا أن «يتعلم»، وأما الفلسفة فتضع دارسها دائماً بإزاء المسائل التي تثيرها موضع من يسأل قائلاً: هل هذا صحيح؟ وفي سؤال كهذا بداية التفكير النقدي الحر، ولا بأس في أن يتعارض مفكران، ما دام كل منهما يحاول إقناع زميله بطريقة الحجة العقلية بأحد معنييها السابقين أو بهما معاً: بالشواهد الحسية، أو بالاستنباط السليم، أو بكليهما جميعاً، فلا أحسبني مخطئاً إذا ما زعمت أن قيام الفكر الفلسفي على صورته الصحيحة التي تثير عند الدارس قوة التفكير النقدي الحر المعقول: الحر من قيود الآراء المسبقة، والمعقول في خطة سيره نحو الهدف المقصود، هو من أوضح العلامات التي تشير إلى قيام نهضة فكرية، حتى لأوشك أن أقول في هذا الصدد: دلي على نوع الفلسفة القائمة في بلد أو في عصر، أقل لك أي بلد هو وأي عصر، وأنه ليبدو لي في وضوح أن الفكر الفلسفي عندنا قد استقام على عوده منذ أواخر القرن الماضي، على أيدي «هواة» يتناولون الأمور تناولاً فلسفياً دون أن يتخذوا من الفلسفة ذاتها موضوع دراسة متخصصة، ثم أخذ يزداد نماء، فيزداد جنوحاً نحو الدراسة المتخصصة، في الجامعات، بل وفي بعض صفوف المدارس الثانوية، وإن نظرة تحليلية إلى ما نشرته وما تنشره المطابع من مؤلفات فلسفية وإلى سعة انتشار تلك المؤلفات بالنسبة إلى سواها، لتدل دلالة قاطعة على مدى الفكر الفلسفي عندنا طولاً وعرضاً وعمقاً، فهو فكر قد شمل الماضي بنشر تراثه، والحاضر بعرض مذاهبه، والمستقبل بالتخطيط له، وهو فكر قد ترجم وألف في كل ميدان من ميادين البحث الفلسفي، فصدرت كتب ونشرت فصول يتعذر حصرها، تناولت الفلسفة الشرقية القديمة، والإسلامية، والغربية من يونانية ووسيطية وحديثة ومعاصرة تناولتها من حيث توارixها وشخصياتها ومشكلاتها ومذاهبها.

ولم نكن في هذه الحركة الفلسفية الشاملة إلا مقتفين خطى أسلافنا ومنتهجين نهجهم في فتح الأبواب والنوافذ جميعاً ليجيء الهواء من شرق أو من غرب، من قديم أو جديد، من مؤمن أن من متشكك، حتى التقت وجهات النظر المختلفة، وانصهرت وكان منها ما جاز لنا أن نسميه بمذهبنا الفلسفي الخاص، لكن إذا كان هذا المذهب الفلسفي الخاص عند المسلمين الأقدمين تلخصه عبارة واحدة هي «التوفيق بين النقل والعقل» فأحسب أن المذهب الفلسفي الخاص عندنا اليوم تلخصه عبارة واحدة كذلك هي «الجمع بين الحرية والعقل».

ولقد حمل هذه الرسالة الفكرية في تاريخنا الحديث رجال من طرازين: هواة ومحترفون. على أن «الهواة» كانوا أسبق من «المحترفين» ظهوراً في الترتيب الزمني، حتى ليجوز لنا القول بأنهم هم الذين مهدوا الطريق أمام محترفي الفلسفة ووجهوا الفلسفة ووجهوا انتباههم وأثاروا اهتمامهم، ومع ذلك فالفريقان يختلفان جوهراً، اختلافاً هو نفسه الاختلاف القائم بين معنيين تفهم بهما الفلسفة، ساد أولهما في «حكمة» الشرق، وساد ثانيهما في «تحليلات» الغرب، فالفلسفة بالمعنى الأول هي «فلسفة حياة»، والفلسفة بالمعنى الثاني هي «فلسفة تجريد نظري»، وبالمعنى الأول تكون الفلسفة في صياغتها أقرب إلى الصياغة الأدبية، وبالمعنى الثاني تكون الفلسفة أقرب أسلوبها إلى الصياغة العلمية.

ومن هؤلاء «الهواة» الذين مهدوا الطريق قبل ظهور الدراسة الفلسفية المتخصصة: جمال الدين الأفغاني في رده على الدهريين، ومحمد عبده في شرحه لمفاهيم العقيدة الإسلامية على أساس المنطق العقلي، وأحمد لطفي السيد في قيادته لحركة التنوير^(١). وطه حسين في إدخاله للمنهج العقلي في الدراسات الأدبية، وعباس محمود العقاد في دعوته إلى مسؤولية الفرد أمام عقله في فكره وعقيدته، على أن هؤلاء «الهواة» أنفسهم ينقسمون فيما بينهم نوعين: أحدهما يجعل الدفاع عن الإسلام محور تفكيره، والآخر يجعل هدفه الرئيسي الدعوة إلى قيم ثقافية جديدة.

كانت نظرية النشوء والارتقاء من أهم ما أنتجه العلم الأوربي في القرن التاسع عشر وهي نظرية لا تصادف قبولاً - للوهلة الأولى - عند من تغلب عليهم الثقافة الدينية^(٢)، فطفق هؤلاء يتساءلون: أين يكون الإسلام من هذه الدعوة؟ وكان أن أرسل كاتب من فارس خطاباً إلى جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٨) يطلب منه أن يوضح له هذا المذهب «الطبيعي» الذي أخذ يتردد صداه بين رجال العلم والفكر، فأجابه الأفغاني بأن ألف رسالته في «الرد على الدهريين» (والدهريون هم الماديون) لأن الأفغاني قد رأى في هذا المذهب خطراً على العقيدة الدينية، وهلى الحضارة الإنسانية، مما يوجب على الفكر المسلم أن يتصدى له.

(١) سيرد ذكره مرة أخرى مع المتخصصين، وذلك عند الحديث عن حركة الترجمة في الفلسفة، والمقصود هنا هو مقالاته الفلسفية وإمامته في التعليم الجامعي بصفة عامة.

(٢) كان الدكتور شبلي شيل (١٨٥٠ - ١٩٦٢) أول ناقل لهذه النظرية إلى اللغة العربية، وكان ذلك في كتابه «فلسفة النشوء والارتقاء» (١٩١٠) غير أنه لم يكن في نقلها مقتصراً على نقل الفكرة العلمية وكفى، بل اتخذ منها أداة لإصلاح اجتماعي تربوي شامل - من وجهة نظره - فالإصلاح في رأيه مرهون بالاعتماد على العلم وحده، فلا الدين ورجاله ولا الفلسفة وأصحابها ولا الأدب ولا الفن بذوات نفع في إقامة مجتمع متحضر، فليس في الطبيعة إلا الطبيعة نفسها، منها ينشأ النبات والحيوان والإنسان، ومن العبث أن نتوجه بأبصارنا إلى ما وراءها فيقلت منا ما هو مائل أماناً. وجاء بعد ذلك إسماعيل مظهر (١٨٩١ - ١٩٦٢) فترجم «أصل الأنواع» لدارون، وألف كتاب «ملقى السيل» ليرد به على شبلي شيل وعلى جمال الدين الأفغاني معاً، فالأول قد نقل أصول نظرية التطور عن علماء ماديين مثل بجنر وهيكل، فأفسد عليه ذلك تفسيره للنظرية تفسيراً صحيحاً، والثاني قد نسب لدارون ما لم يقله، وخلاصة الرأي عند مظهر أن نظرية النشوء والارتقاء لا تتسافى مع الدين والفلسفة والأدب والفن، وإسماعيل مظهر أيضاً «تاريخ الفكر العربي» (١٩٢٨).

ألف الأفغاني هذه الرسالة باللغة الفارسية، ونقلها إلى العربية الشيخ محمد عبده مستعيناً بأديب أفغاني (هو عارف أبو تراب)، وهي تنقسم إلى قسمين: اختص أولهما ببيان حقيقة المذهب الطبيعي ونشأته التاريخية، واختص ثانيهما ببيان أن الإسلام هو أفضل الأديان، وليس يهمننا الآن مضمون الرسالة بقدر ما يهمننا منهاجها، وذلك لأننا وإن كنا نراه قد عالج مسألة علمية - هي نظرية التطور - بغير العلم، إلا أنه كان يحتكم في كل خطوة إلى ما ظن أنه حجة عقلية، مثال ذلك أن يحاول البرهنة على أن نظرية التطور تقيم بناءها على أساس الصدفة، على حين أن في الكون نظاماً مدبراً، ولا يجوز عند العقل أن تلد المصادفات العمياء مثل هذا النظام المحكم، ومثال ذلك أيضاً أن يحاول البرهنة على أن نظرية التطور حين تجعل في النبات أو الحيوان جرثومة يكمن فيها نبات أو حيوان كامل التركيب وهذا بدوره يحتوي جرثومة وهلم جرا إلى ما لا نهاية له، فهي بذلك تجعل اللامتناهي ينتج عن المتناهي، وهو ما لا يجوز عند العقل، ومثال ذلك أيضاً قوله «إذا سئل دروين عن الأشجار القائمة في غابات الهند والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعيدة لا يحددها التاريخ إلا ظناً، وأصولها تضرب في بقعة واحدة، وفروعها تذهب في هواء واحد، وعروقها تسقى بماء واحد، فما السبب في اختلاف كل منها عن الآخر في بنيتها وشكله وأوراقه وقصره وضخامته ورقته وزهره وثمره وطعمه ورائحته وعمره، فأى فاعل خارجي أثر فيها حتى خالف بينها مع وحدة المكان والماء والهواء، أظن أن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه».

على هذا النحو «العقلي» كان الأفغاني يعالج الأمور التي يراها مؤدية إلى تقوية الإيمان الديني والقومي عند المسلمين. وإلى درء الخطر كلما رأى خطراً يهدد ذلك الإيمان، على أن الأفغاني كان أقوى تأثيراً بشخصيته ودروسه وأحاديثه منه بكتابه، فكان في تاريخنا الفكري الحديث أشبه بسقراطي في تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان، كما كان تلميذه الشيخ محمد عبده أشبه بأفلاطون وقد استقر في «أكاديميته» ليدون ما أحدثه أستاذه في العقول من أثر، فانظر - مثلاً - إلى الأمام في مقالاته التي يثبت فيها دروساً سمعها من الأفغاني، فيستهل إحداها (وهي عن فلسفة التربية) بقوله: في ليلة الأحد الماضي (يشير إلى أول يونيو سنة ١٨٧٩) انعقد درس جمال الدين الأفغاني، وانتظم في سلكه جم غفير من نبهاء طلبة العلم وفضلائهم... ثم أخذ يبسط مضمون ما قاله الأستاذ، وفي مقالة أخرى (عن فلسفة الصناعة) يبدأ الإمام بقوله: قد عاد حضرة الأستاذ الفاضل، والفيلسوف الكامل، السيد جمال الدين الأفغاني إلى التدريس بعد فترة تزيد مدتها عن سنة فابتدأ حفظه الله يقرأ شرح إشارات الرئيس ابن سينا في الحكمة العقلية وهو كتاب جليل يحتوي من هذا العلم أصولاً جلية، غرست أصولها في بلاد المشرق من مدة تقرب من ألف سنة. إلا أنها تنبت فروعها في المغرب، واجتذبت ثمارها لغير غارسيها. إلا أن هذا السيد الفاضل قد جمع في تدريسه بين تدقيق الشرقيين وبسط الغربيين، يجمع إلى الأصول فروعها، وإلى المقدمات نتائجها، وإلى المجملات تفاصيلها، بانياً جميع أقواله على البراهين الثابتة والحجج القديمة. وحسبنا من كل أقوال الأفغاني قوله بأن الدين الإسلامي يطالب المؤمنين به بأن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم وكلما خاطب العقل، وكلما حاكم حاكم إلى العقل، تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وانطفاء نور البصيرة.

وكان هذا نفسه هو الأساس الذي أقام عليه الإمام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) فكرة الفلسفي، إذ كان أهم ما اهتم به هو أن يوضح العقائد الأساسية في الإسلام توضيحاً يبين استنادها إلى منطق العقل، فتراه في كتابه «الإسلام والنصرانية» يفصل القول في الأصول التي يقوم عليها الإسلام، يجعل الأصل الأول لهذا الدين هو «النظر العقلي»، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، «فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟» (ط ٦، ص ٥٨)، ثم يجعل الأصل الثاني للإسلام «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض» وفي شرح ذلك يقول «... إنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في عمله، والطريق الثانية تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل» (المصدر المذكور، ص ٥٩)، وعلى هذا النحو راح الإمام يعدد بقية أصول الإسلام، لينتصر دائماً لحكم العقل كلما أشكل الأمر، مما يجعله هو ومدرسته الفلسفية امتداداً صريحاً للمعتزلة، ولم يقتصر الأمر عنده على ذكر مبادئ عامة، بل أخذ في مقالاته يطبق تلك المبادئ على موضوعات خاصة، كالقضاء والقدر، وتعدد الزوجات، وإصلاح التعليم، والتمدن، إلخ إلخ... ونكتفي هنا بمثل واحد لطريقته في التفكير على هذا المنهج، فنذكر مقاله عن «القضاء والقدر» - وهو جانب من العقيدة الإسلامية كثيراً ما اتخذ حجة على تأخر المسلمين - كما أنه كثيراً ما كان مقيداً لمن أساء فهمه من المسلمين - فيبين محمد عبده كيف أن هذا الاعتقاد هو نفسه الاعتقاد في الرابطة السببية بين الحوادث، على أن الإنسان قد يستطيع أن يرى من الأسباب ما هو حاضر لديه، لكن قد يمتنع عليه إدراك بقية التسلسل السببي في تتابع الحوادث، وسواء أدركه أو لم يدركه، فليس في القول بقيام الرابطة السببية ما يجوز أن يكون موضع اتهام، فقوام العلم نفسه هو هذه الرابطة في وقوع الحوادث، ولا ضير علينا في أن نتصور الإرادة الإنسانية نفسها حلقة من حلقات السلسلة السببية، إذ الإرادة متوقفة على إدراكنا لما يقع مما يؤثر في حواسنا، أي أنها تنبني على علم بما هو حادث. وما هو حادث مرتب مدبر.

إننا إذا ما خَلَصنا الاعتقاد بالقضاء والقدر من شناعة الجبر، وجدناه اعتقاداً يحفز الإنسان على الجرأة والإقدام، ويخلق فيه الشجاعة والبراعة، إذ هو اعتقاد يطبع الأنفس على الثبات، واحتمال المكارِه ويدعوها إلى الجود والسخاء، بل يحملها على بذل الأرواح في سبيل الحق، فانظر إلى هذا الاعتقاد الواحد لو أقمناه على منطق العقل، كيف يؤدي بنا إلى حرية في مجال العمل، على حين أنه إذا أُسيء فهمه أدى إلى التواكل والخنوع.

هكذا تناول الإمام طائفة من المفاهيم الدينية بالتوضيح الذي يجعلها حوافز للنشاط والعمل، فمن قبيل ذلك أيضاً فكرة التعارض الظاهري بين إرادة الله الكاملة وعلمه الكامل من جهة، وإرادة الإنسان من جهة أخرى، إذ يتساءل المتسائلون في هذا الصدد: أتجوز للإنسان حرية يفعل بها ما يريد، حين يكون الله قد علم سابقاً بكل ما سيقع على طول الزمان؟ ويتصدى الإمام لهذا السؤال في كتابه «رسالة التوحيد» ليزيل عن موضوعه ما يكتنفه من غموض، حتى لا يكون سبباً في تعطيل قدرات القادرين على العمل المنتج، فيقول في فصل عنوانه «أفعال العباد»: إن الله هو الذي قدر أن يجيء الإنسان مفكراً

مختاراً في عمله على مقتضى فكره، وكون علم الله محيطاً بما يقع من الإنسان بإرادته لا ينفي أن يكون الإنسان حراً فيما يعمل وما يدع، لأن العلم السابق بما سيقع هو كعلم صاحب القضاء في الدولة أن العمل الفلاني إذا وقع حلت بفاعله العقوبة الفلانية، وأن ذلك ليكون معلوماً عند فرد من الناس، ومع ذلك تراه يقدم على عمله، فانكشاف الواقع للعالم لا يصح - في نظر العقل - ملزماً ولا مانعاً.

* * *

ومثل هذا الموقف الذي وقفه الإمام محمد عبده تجاه المفاهيم الدينية من حيث تحليلها وتوضيحها لتظهر مساهمتها لأحكام العقل، ولتصبح عوامل على حرية الإنسان لا قيوداً تكبله، وقفه كذلك الأستاذ عباس محمود العقاد تجاه طائفة كبيرة من المفاهيم الأدبية والسياسية والاجتماعية، فضلاً عن تناوله لأصول العقيدة الإسلامية تناولاً يسير به في نفس الطريق التي سلكها من قبله محمد عبده، وأعني إقامة الحجة المنطقية على ما بين تلك العقيدة وحرية الإنسان وكرامته من توافق تام، وإنه لما يميز العقاد في جدله قدرته على دقة التحليل وتبيين الفوارق اللطيفة بين الأفكار المتقاربة، واستخلاص النتائج من مقدماتها.

ولقد حاول في مؤلفات كثيرة أن يبين كيف أن الإسلام يشجع بصفة خاصة، بل يفرض على الناس فرضاً، أن يحتكموا إلى العقل في أمورهم، وأن يكون الإنسان حراً مختاراً في حياته، مسئلاً عن حريته تلك وعن اختياره أمام نفسه وأمام ربه، ففي كتابه «التفكير فريضة إسلامية» يقول إن للقرآن مزية واضحة هي التنبؤ بالعقل والتعويل عليه في أمر العقيدة وأمر التبعة والتكليف، ولئن كانت كلمة «العقل» مختلفة المعاني، فقد ألم القرآن بهذه المعاني كلها، حتى تكون الدعوة إلى العقل شاملة له بكل معانيه فهو يشيد بالعقل حين يكون معناه الوازع الأخلاقي الذي يمنع عن المحظور والمنكر، ويشيد به حين يكون المقصود به بعض العمليات الإدراكية كعملية إنشاء التصورات الكلية وعملية ربط هذه التصورات الكلية في أحكام، وعملية استدلال النتائج من تلك الأحكام، وكذلك يشيد القرآن بالعقل حين يكون معناه حكمة الحكيم ورشد الرشيد، وإذ يحض القرآن على العقل بمعانيه تلك جميعاً: العقل الوازع، والعقل المدرك، والعقل الحكيم، والعقل الرشيد، تراه «لا يذكر العقل عرضاً مقتضياً، بل يذكره مقصوداً مفضلاً على نحو لا نظير له في كتاب من كتب الأديان».

وأما الدعوة إلى الحرية، فلم يترك باباً من أبواب الحياة والفكر إلا دافع عن وجوب الحرية فيه، وكفينا في هذا العرض السريع أن نذكر له رأياً تميز به، وهو الرأي الذي جعل به الجمال والحرية شيئاً واحداً، فالشيء جميل بمقدار ما هو حر طليق من القيود التي تعوق حركة الحياة، فالماء الجاري أجمل من الماء الآسن، والوردة التي تجري فيها الحياة أجمل من شبيهتها المصنوعة من ورق، والصوت الجميل هو الصوت «السالك» والعضو الجميل هو الذي يجيء بالمقدار الذي يمكنه من أداء وظيفته الحيوية، وهلم جرا، والأمة التي تعشق الجمال في الطبيعة وفي الفن لا بد محقة لنفسها الحرية السياسية، لأن الجمال والحرية وجهان لحقيقة واحدة، ففي مقال للعقاد عن «الحرية والفنون الجميلة» (نشر سنة ١٩٢٣) يقول إن حب الأمم للحرية يقاس بحبها للفنون الجميلة ولا يقاس بما ينشأ بين ظهرانيتها من صناعات وعلوم نفعية تخدم مطالب العيش، ذلك لأن مطالب العيش محتومة على الإنسان لا قبل له بردها، وأما حين

يكون الإنسان غير مدفوع بقوانين الطبيعة حين يختار ما يختاره أو يدع ما يدعه، فتلك هي الحرية بمعناها الصحيح، وهي حالة تتحقق حين يتعلق الإنسان بالفن الجميل.

وفي مقال له آخر عنوانه «في معرض الصور» (نشر سنة ١٩٢٤) يبين العقاد الصلة الضرورية بين الحرية وبين القيود التي لا بد من قيامها ليتغلب عليها الإنسان الحر. وإلا فبغير قيد فلا حرية، فانظر إلى بيت الشعر وتصرف الشاعر فيه: إنه مثل حق لما ينبغي أن تكون عليه الحياة بين قوانين الضرورة وحرية الجمال، فهو قيود شتى من وزن وقافية وإطار وانسجام، غير أن الشاعر يعرب عن طلاقة نفس لا حد لها، حين يخطر بين كل هذه السدود خطرة اللعب، ويظهر من فوقها طفرة النشاط، ويظهر بالخيال في عالم لا قائمة فيه للعقبات والعراقيل - وأهم مؤلفات العقاد التي يشبع فيها فكره الفلسفي: «الله» و«مطالعات في الكتب والحياة» و«الفلسفة القرآنية» و«حقائق الإسلام» وأباطيل خصومه» و«ابن رشد» و«ابن سينا».

* * *

كذلك كان الدكتور طه حسين فيما كتب وما بحث، داعياً إلى الحرية الفكرية وإلى التزام المنهج العقلي الصرف؛ حتى في البحوث التي قد تبدو غير خاضعة لذلك المنهج، فما هو ذا يقول في كتابه «في الأدب الجاهلي» (ص ٦٧): أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكرات للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاماً، والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر، قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثراً، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديداً، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم، والفنانين في فنونهم، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث؛ فكان الدكتور طه حسين بهذا الذي صدر به بحثه في الأدب الجاهلي، كأنما يضع منهاجاً لحياتنا الجامعية كلها، مؤداه أن يكون الباحث موضوعي النظر، مستقلاً حراً غير مقيد بالآراء السابقة التي قيلت في موضوع بحثه، لا يميل مع الهوى، ملقياً بزمam بحثه إلى المنهج العلمي وحده، ولتكن النتائج بعد ذلك ما تكون، فما كان اختلاف الرأي في العلم سبباً من أسباب البغض، إنما الأهواء والعواطف هي التي تنتهي بالناس إلى ما يفسد عليهم الحياة من البغض والعداء (ص ٦٩).

ولكي يؤيد الدكتور طه حسين دعوته إلى التعقيل، أخذ في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» يبين كيف كانت مصر طوال تاريخها ذات مزاج عقلي خالص، بدليل تأثيرها وتأثرها باليونان الذين هم رمز للفكر المنطقي الهادئ، وحسبنا في ذلك أن نعلم أن الإسكندرية كانت ذات يوم هي المقر الرئيسي للثقافة اليونانية - على اختلاف فروعها وألوانها - قد لجأت إلى مصر فوجدت فيها ملجأً أميناً وحصناً حصيناً، وظفرت فيها من النمو والانتشار بما لم تظفر بمثله، حين كانت مستقرة في أثينا أو في غيرها من المدن اليونانية الأوروبية أو الآسيوية (١٩).

ولئن كانت مصر عقلية الطابع قبل الإسلام، فهي كذلك عقلية الطابع بعد الإسلام، لأن الإسلام يسائر العقل ولا يضاده، وإلا فكيف يكون قوام الحياة العقلية في أوروبا هو اتصالها بالشرق الإسلامي،

بحيث ينشأ في أوروبا عقل علمي خلق أوروبا الحديثة، ثم نتصور مع ذلك أن الأصل الذي أمد أوروبا بثقافتها العقلية محروم من ذلك الطابع العقلي نفسه، فهل يعقل أن تنشأ ثقافة في شرقي البحر الأبيض المتوسط «فلا تؤثر في عقول أصحابها شيئاً، فإذا أرسلوها إلى غرب هذا البحر خلقت أهل هذا الغرب خلقاً جديداً»؟ (ص ٢٥) - ومن المؤلفات الفلسفية للدكتور طه حسين «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» و«قادة الفكر».

٣

نشأت الجامعات فنشأت بأقسام الفلسفة فيها دراسات من نوع آخر غير ما قد عرضناه عند متفلسفة المفكرين، فلم يعد الأمر هنا مقصوراً على أن يصطبغ الفكر بصيغة فلسفية، بل جاوز ذلك إلى البحوث الأكاديمية التي تناولت نشر التراث الفلسفي نشرًا محققًا، كما تناولت نقل المذاهب الفلسفية الغربية قديمها وحديثها، نقلًا اكتفى بالترجمة حيناً وأضاف إلى الترجمة تعليقاً ونقدًا حيناً آخر، وأخيراً تناول التأليف في شتى الموضوعات الفلسفية، تأليفاً قد يقتصر على مجرد عرض الفكرة عرضاً علمياً، وقد يزيد على ذلك بأن يجيء معبراً عن مذهب خاص يذهب إليه المؤلف.

ونبدأ بنشر التراث الفلسفي، لأنه بمثابة وضع الأساس الذي سيقوم عليه البناء الجديد، فما من نهضة ثقافية إلا واقتترنت بإحياء التراث القديم، كأنما يريد الأبناء أن يستوثقوا من استقامة طريقهم إذ هم سائرون على سبيل موصولة من أسباب الحضارة، يسلم فيها الآباء ذخيرتهم إلى أبنائهم، وإن هذه العودة إلى الماضي لهي دائماً دعوة إلى الحرية الفكرية غير مباشرة، حتى ليصفوها في الحركات الأدبية «بالرومانسية» لأنها في صميمها خروج على مقتضيات اللحظة الراهنة والضرورة القائمة. ابتغاء الوصول إلى ما هو أبقي على الزمن، وذلك فضلاً عن أنه لا مندوحة لباحث عن مطالعة ما قد تركه السابقون في موضوع بحثه، ونذكر فيما يلي طائفة من أهم ما نشر من التراث الفلسفي الإسلامي.

فمن «الكندي» نشر الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده «رسائل الكندي الفلسفية» في جزأين، (١٩٥٠ - ١٩٥٣) وقد صدرهما ببحث مستفيض عن حياة الكندي وفلسفته - ثم قدم لكل رسالة بمقدمة تحليلية لما تحتوي عليه الرسالة من مادة فلسفية، ونشر الدكتور أحمد فؤاد الأهواني (١٩٤٨) «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله» كما نشر «رسالة العقل» (١٩٥٠).

ومن «الفارابي» نشر الدكتور عثمان أمين «إحصاء العلوم» (ط ٢، ١٩٤٩) وقدم له بمقدمة عن حياة الفارابي وفلسفته، وعلق عليه بهوامش كثيرة. ومن «ابن سينا» ما تزال تنشر أجزاء من كتاب «الشفاء»، تنشرها لجنة بإشراف الدكتور إبراهيم بيومي مذكور. وقد نشر منه حتى الآن «المدخل» (١٩٥٢) و«المقولات» (١٩٥٨) وقام بالتحقيق في كليهما الأب قنواتي، والدكتور الأهواني، والمرحوم الأستاذ محمود الخضيرى، و«البرهان» وقد حققه وقدم له الدكتور أبو العلا عفيفي (١٩٥٦)، وكذلك نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي (١٩٥٤)، وحقق الدكتور الأهواني كتاب «السفسطة» (١٩٥٨)، وحقق الدكتور محمد سليم كتاب «الخطابة» (١٩٥٤) وحقق الدكتور عبد الرحمن بدوي «فن الشعر» (١٩٥٣)، ونُشر جزءان من «الإلهيات» (١٩٦٠) حقق أولهما الأب قنواتي والأستاذ سعيد زايد، وحقق ثانيهما الأستاذة محمد يوسف موسى، وسليمان دنيا، وسعيد زايد.

ونشر للدكتور محمد ثابت الفندي من مؤلفات ابن سينا رسالة في «معرفة النفس الناطقة وأحوالها» (١٩٣٤)، وحقق الدكتور عبد الرحمن بدوي «عيون الحكمة» (١٩٥٤) ونشر الأستاذ عبد السلام هارون «الرسالة النيروزية» (١٩٥٤).

ومن الإمام «الغزالي» نشر الدكتور عبد الحليم محمود «المنقذ من الضلال» (١٩٥٥) وقدم له، وحقق الأستاذ سليمان دنيا «تهافت الفلاسفة» (ط ٢ ١٩٥٥).

ومن «ابن رشد» نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي «تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر» و«تلخيص الخطابة» (١٩٦٠)، ونشر الدكتور أحمد فؤاد الأهواني «تلخيص كتاب النفس» (١٩٥٠)، وحقق الدكتور عثمان أمين «تلخيص ما بعد الطبيعة» (١٩٤٧)، ونشر الدكتور محمود قاسم «مناهج الأدلة في عقائد الملة».

ومن «ابن عربي» حقق الدكتور أبو العلا عفيفي «فصوص الحكم» (١٩٤٦).

ومن «أبي حيان التوحيدي» حقق الدكتور عبد الرحمن بدوي «الإشارات الإلهية» (١٩٥٠).

ومن الكرمانلي نشر الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور (المرحوم) محمد كامل حسين «راحة العقل» (١٩٤٨).

وكذلك قام الدكتور محمد مصطفى حلمي (١٩٥٤) بالتحقيق والتعليق والتقديم لكتاب «توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنا عشرية» تأليف علي بن فضل الله الجيلاني.

ومن «مسكويه» حقق الدكتور عبد الرحمن بدوي «الحكمة الخالدة» (١٩٥٢) وللمبشرين فاتك نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي «مختار الحكم ومحاسن الكلم» وقدم له بمقدمة طويلة (وقد نال هذا الكتاب جائزة الدولة التشجيعية لسنة ١٩٦٢).

وحقق الدكتور علي عبد الواحد وافي «المقدمة» لابن خلدون.

وبالإضافة إلى النصوص السالف ذكرها، نشرت مترجمات قديمة، من ذلك «منطق أرسطو» وقد نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي كما نشر «فن الشعر» و«في النفس» لأرسطوطاليس و«كتاب النبات» المنسوب إلى أرسطوطاليس، ونشر الدكتور أبو العلا عفيفي «مقاله اللام من كتاب ما بعد الطبيعة» لأرسطو. وأعاد نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي، والدكتور بدوي أيضاً مجموعات نشرها تحت عنوان «أفلوطين عند العرب»، و«أرسطو عند العرب»، كما نشر «معادلة النفس» لهرمس، و«الآراء الطبيعية» المنسوب إلى فلوطرخس، و«الخير المحض» لأبرقلس، و«مسائل في الأشياء الطبيعية» لأبرقلس، و«حجج في قدم العالم» لأبرقلس، وكتاب «الروابييع» لأفلاطون، ونشر الدكتور أحمد فؤاد الأهواني «أيساغوجي» لفرفوريوس.

وما تزال حركة نشر التراث الفلسفي قائمة. حتى ليرجى ألا يمضي وقت طويل قبل أن نكون قد أخرجنا إلى النور كنوز الأسلاف، وعندئذ فقط يمكن للدراسة العلمية أن تقوم على أساس صحيح.

وإلى جانب إحياء تراثنا القديم، قامت حركة قوية في ميدان الترجمة، فنقل إلى اللغة العربية من المؤلفات الفلسفية الغربية والشرقية ما يكاد يشمل جوانب الفلسفة جميعاً، ونقول «يكاد» لأن هنالك ما يزال جوانب وأعلاماً لم تمسها حركة الترجمة بعد، أو مستها مساً خفيفاً، على أهمية تلك الجوانب وهؤلاء الأعلام، وحسبنا في هذا الصدد أن نقول إن «كانت» و«سبينوزا» و«ليبنيتز» و«هيجل» لم يترجم منهم شيء، وإن «أفلاطون» لم يترجم منه إلا قدر ضئيل.

وكان في طليعة المترجمين الأستاذ (المرحوم) أحمد لطفي السيد، فقد ترجم من أرسطو «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس» (١٩٢٤) و«الكون والفساد» (١٩٣٢) و«علم الطبيعة» (١٩٣٥) و«السياسة» (١٩٤٧). وترجم كاتب هذا المقال محاورات الدفاع وأوطيفرون، وأقريطون، وفيدون، من محاورات أفلاطون، وترجمت «المأدبة» مرتين، إحداها للأستاذ محمد لطفي جمعة، والأخرى للأستاذ وليم وليم الميري (١٩٥٤).

وفي الفلسفة الحديثة ترجم الدكتور أبو العلا عفيفي عن وولف «فلسفة المحدثين والمعاصرين» (١٩٣٦) وعن كولبه «المدخل في الفلسفة» (١٩٤٢)، وترجم الدكتور عثمان أمين عن ديكرت «التأملات في الفلسفة الأولى» (١٩٥٩) وترجم الأستاذ محمود الخضيرى «مقال في المنهج» لديكرت، وترجم الدكتور الأهواني «البحث عن اليقين» لجون ديوي (١٩٦٠)، كما ترجم كاتب هذا المقال كتاب «المنطق - نظرية البحث» لجون ديوي (١٩٦٠) وترجم له أيضاً الأستاذ أمين مرسى قنديل «تجديد في الفلسفة» (١٩٥٨) ولوليم جيمس ترجم الدكتور محمود حب الله «إرادة الاعتقاد» (١٩٤٦) والدكتور محمد فهمي الشنيطي «بعض مشكلات فلسفية» (١٩٦٢).

ولبرتراند رسل ترجمت كتب كثيرة من أهمها «تمهيد للفلسفة الرياضية» ترجمة الدكتور محمد مرسى أحمد (١٩٦٣) و«تاريخ الفلسفة الغربية» (١٩٥٤) ترجمة كاتب هذا المقال و«مشاكل الفلسفة» ترجمة الدكتورين عطية هنا وعماد إسماعيل (١٩٤٧) و«فلسفتي كيف تطورت» ترجمة الأستاذ عبد الرشيد الصادق (١٩٥٩). ولخص كاتب هذا المقال كتاب رسل (موجز الفلسفة) وجعل عنوانه «الفلسفة بنظرة علمية».

وترجم الدكتور عبد الحميد صبره «نظرية القياس الأرسطية» تأليف لوكاشيفتش، والدكتور مصطفى بدوي «الإحساس بالجمال» تأليف سانتيانا (١٩٥٩).

ومن أعمال المستشرقين ترجم الدكتور أبو العلا عفيفي «دراسات في التصوف الإسلامي» تأليف نكلسون، والدكتور عبد الرحمن بدوي «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» وهو دراسات لطائفة من المستشرقين.

الحق أن الحصر أو ما يشبه الحصر متعذر علينا في ميدان الترجمة الفلسفية وحسبنا هذه النماذج القليلة لتدل على سعة الحركة وشمولها، وإن كنا ما نزال نتوقع لها أن تمتد لتشمل ما لم تشمله بعد من أمهات النصوص.

٥

على أنه إذا كانت حركتنا نشر التراث والترجمة تدلان على أن الفكر الفلسفي عندنا يريد أن يقيم بناءه على أسس علمية سليمة، فإن حركة التأليف الفلسفي تضيف إلى ذلك دلالة جديدة، لأنها تكشف عن مذاهب الدارسين واتجاهاتهم، كشفاً صريحاً أحياناً، أو متضمناً في طريقة الاختيار والعرض أحياناً أخرى، ولسنا نخفى إذا زعمنا أنه ما من مذهب رئيسي من المذاهب المعاصرة، أو من المذاهب التقليدية إلا وقد وجد له من بين فلاسفتنا نصيراً، مما يدل أوضح الدلالة على أننا نتميز بما تميز به الفلاسفة المسلمون قديماً، من الاستماع إلى جملة الأفكار ليتخذ كل ما يتشيع له بعد أن يصوغه صياغة يعبر بها

عن فكره المستقل، لكننا على اختلافنا في وجهة النظر نلتقي جميعاً عند الطابع العام - كما أسلفنا - الجمع بين الدعوة إلى الحرية والاحتكام إلى العقل، وسترى من بيننا من يبرز فكرة المذهب العقلي أكثر مما يبرز فكرة الحرية الإنسانية، ومن يبرز فكرة الإنسانية أكثر مما يبرز فكرة المذهب العقلي، ستري منا من يناصر المثالية ومن يناصر التجريبية، لكننا جميعاً نعبّر عن جوانب مختلفة من موقف واحد، ومع ذلك فلا بد من الاعتراف هنا بأن هذه العناصر الكثيرة ما زالت تحتاج إلى مزيد من صهر حتى تكون أفصح تعبيراً عن وجهة نظر عربية خالصة.

ولعل يوسف كرم (١٨٨٦ - ١٩٥٩) أن يكون في مقدمة أنصار المذهب العقلي من زمرة المحترفين، وقد بسط وجهة نظره الفلسفية في كتابين هما «العقل والوجود» و«الطبيعة وما بعد الطبيعة» (١٩٥٩)، غير أنه لم يكن متطرفاً في الأخذ بهذا المذهب، ولقد وصف هو نفسه مذهبه الفلسفي بأنه عقلي معتدل، وذلك لأنه لم يرد من العقل سوى أن يكون أداة صالحة للوصول إلى النتائج الصحيحة التي لا تتعارض مع مبادئ المنطق السليم، والتي تؤدي في الوقت نفسه إلى الإيمان، لأن الإنسان - في رأيه - حيوان عاقل متدين، فلا هو بالكائن الذي يتميز بالعقل وحده دون الإيمان، ولا بالإيمان وحده دون العقل، ولا تصلح حياته إلا إذا اجتمع عنده يقين العقل من جهة وطمأنينة القلب من جهة أخرى.

لقد أخطأ المذهب التجريبي - في رأي يوسف كرم - حين جعل الحواس مصدراً وحيداً للمعرفة، وذلك لأن «للإنسان قوة داركة متميزة من الحواس، تدعى العقل، شأنها أن تدرك معاني المحسوسات مجردة عن مادتها، ومعاني أخرى مجردة بذاتها، وأن تؤلف هذه المعاني في قضايا وأقيسة واستقرارات، فتنفذ في إدراك الأشياء إلى ما وراء المحسوس، محاولة استكناه ماهيتها، وتعيين علاقاته مع سائر الموجودات، ولما كانت موضوعات العقل مجردة، كانت أفعاله التي ذكرناها مجردة ذلك، وبذلك يبطل المذهب الحسي الذي يقصر المعرفة الإنسانية على الحواس، ويرمي إلى أن يرد إليها ويفسر بها سائر المدركات» (من تصدير كتاب «الطبيعة وما بعد الطبيعة»).

وقد أخذ فيلسوفنا على نفسه خلال كتابه «العقل والوجود» أن يتقصى أنواع المدركات التي كانت يستحيل على الإنسان تحصيلها إذا هو اعتمد على تحصيل الحواس وحدها، فلئن كان في مقدور الحواس أن تعلم بظواهر الأشياء، فالعقل وحده هو المدرك لماهياتها، وإدراك الماهية إنما يكون بتجريد المعاني عن مادتها، وذلك فضلاً عن المجردات الأخرى التي يدركها العقل عن غير طريق المادة، كأفكارنا عن الوجود والجوهر والعرض، والعلية، والخير والشر، والحق والباطل، كما يدرك العقل أيضاً نسباً وعلاقات كثيرة، كالعلاقة الكائنة بين أجزاء الشيء الواحد، والعلاقات الكائنة بين الأشياء بعضها مع بعض، وكالعدد والترتيب، فإدراك علاقات كهذه لا يكون بالحواس، لأن الحواس تدرك الأطراف المتعلقة بتلك العلاقات نفسها، أضف إلى ذلك كله إدراك العقل - دون الحواس - للمبادئ العامة التي تنبني عليها العلوم، وإدراكه للموجودات غير المادية كالنفس والله.

هذه كلها ضروب من الإدراك العقلي، تثبت وجود العقل متميزاً من الحواس وإدراكاتها، لكن إثبات وجوده لا يكفي وحده دليلاً على قيمة ما يدركه، وإذن فلا بد للفيلسوف من خطوة أخرى يدحض بها مذهب الشك الذي يتشكك في صدق المدركات العقلية، حتى إذا ما فرغ من إثبات الصدق لتلك

المدرجات، خطأ خطوة أخرى ليثبت بها أن ذلك الصدق ليس تصورياً بحثاً، كما يقول أنصار المذهب التصوري الذين إن آمنوا بوجود العقل وبمدرجاته العقلية، فهم يقصرون ذلك الوجود وتلك المدرجات على داخل العقل، وبذلك ينكرون على الإنسان حق الخروج من عالم التصورات الداخلية إلى الوجود الخارجي.

هكذا عارض يوسف كرم المذهب التجريبي الذي يحصر نفسه في الإدراكات الحسية وحدها، كما عارض المذهب التصوري الذي يحصر نفسه في الإدراكات العقلية دون حق الخروج منها إلى ما يقابلها من موجودات خارجية، ومن ثم فهو «عقلي» يثبت وجود العالم الخارجي، ولذلك جاز له في كتابه «الطبيعة وما بعد الطبيعة» أن يبحث في كائنات الطبيعة من جماد وحيوان وإنسان، حتى إذا ما فرغ من ذلك انتقل إلى ما بعد الطبيعة ليقول إن العلم به يشتمل على ثلاثة موضوعات كبرى، أولها: مبادئ المعرفة، وثانيها المبادئ العامة للوجود، وثالثها موضوع الألوهية، ثم يفصل القول في هذه الموضوعات تفصيلاً يعرض فيه لما قيل عند غيره من أقدمين ومحدثين، وما يجب هو أن يطرحه من رأي جديد^(١).

* * *

كان يوسف كرم قد اعتزم إصدار مؤلف في «الأخلاق» يكمل به معالم مذهبه «العقلي المعتدل» الذي يجمع بين المثالية والواقعية، بل يقال إنه كان قد فرغ من كتابة فصول ذلك المؤلف، لكن المنية عاجلته دون إتمام ما قد بدأ فيه، وكأنما أراد الله لحركة التفكير الفلسفي في بلادنا أن تكتمل بناءً، بحيث يكمل واحد منا الآخر، فأخرج لنا الدكتور توفيق الطويل كتاباً في «الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها» (١٩٦٠) استعرض فيه مذاهب الأخلاق على اختلافها منذ اليونان الأقدمين إلى يومنا الراهن، لينتهي من هذا كله إلى اتجاه يختاره لنفسه، هو أقرب ما يكون إلى الاتجاه «العقلي المعتدل» الذي اتجه إليه يوسف كرم في الجوانب الفلسفية الأخرى، ويطلق الدكتور الطويل على اتجاهه هذا في الأخلاق اسم «المثالية المعدلة»، وفي تحديد مراده منها يقول (ص ٣٥٥ وما بعدها): «يشارك الإنسان النبات في النمو والحيوان في الحس وينفرد دون جميع الكائنات بالعقل، ومن أجل هذا كانت مزاوله التأمل العقلي أكمل حالات الوجود الإنساني فيما قال أرسطو قديماً... والإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يقنع بالواقع، ويتطلع إلى ما ينبغي أن يكون، يضيق بالسلوك الذي تسوق إليه الشهوات والعواطف، ويكبر السلوك الذي يجري بمقتضى الواجب، فإننا لا نقول للحجر الهابط بفعل الجاذبية إلى أسفل: ينبغي أن تتدحرج صاعداً إلى أعلى، ولا للوحش الذي يمزق فريسته: ينبغي أن ترأف بها وترحم ضعفها، من أجل هذا كان صعودنا سلم الإنسانية، أو هبوطنا مدارج الحيوانية، إنما يكون بمقدار حظنا من المثالية التي تعبر عندنا عما ينبغي أن نكونه».

«وتقوم المثالية المعدلة في تحقيق الذات بكل قواها الحيوانية، وهذا التحقيق يتطلب الإلمام بحقيقة الطبيعة البشرية ومعرفة إمكانياتها، ووضع مثل إنساني رفيع يكفل وحدتها ويضمن تكاملها، وفي ظله

^(١) يوسف كرم كتب ثلاثة في تاريخ الفلسفة، هي: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (١٩٣٦) و«تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط» (١٩٤٦) و«تاريخ الفلسفة الحديثة» (١٩٤٩).

يشبع الإنسان قواه جميعها - الحسي منها والروحي بهداية العقل وإرشاده، وتتآخى الأنانية والغيرية، فيزول العداء التقليدي بين تأكيد الذات ونكرانها».

من هذا نرى كيف وقف الدكتور الطويل موقفاً يجمع فيه بين طرفين لم يكونا ليتلاقيا لولا قدرته على التوفيق بين الضدين، فقد كان المتطرفون من الحسيين - من جهة - ينشدون أسس الأخلاق فيما يحقق للإنسان سعادته، وكان المتطرفون من العقليين - من جهة أخرى - يلتصمون أداء الواجب الذي يأمرنا منطق العقل أو يأمرنا صوت الضمير بفعله، سواء حقق هذا الأداء للواجب سعادة للفرد القائم به، أم لم يحقق، لكن لماذا لا يكون أداء الواجب محققاً للسعادة في آن معاً؟ لماذا نفترض أن تحقيق القيم الروحية العليا يتعارض مع الرغبات البدنية؟ ألا أن هذا الفصل بين ما هو روح وما هو بدن لن شأنه أن يفكك الطبيعة البشرية التي هي روح وبدن، وأن يحدث من الأمراض النفسية ما هو معروف، ومن ثم وقف باحثنا موقفه الوسط في الأخلاق، والتمس السعادة في الفضيلة والمتعة في الواجب، فكان للحواس عنده دورها وللعقل دوره، فلك تشتهي وهذا ينظم لها طريقة الإشباع، بحيث لا تغطي سعادة الفرد على سعادة المجموع^(١).

* * *

لكن هذا الموقف «المعتدل» الذي لا يريد أن يمضي مع الحسيين إلى آخر شوطهم ولا مع العقليين إلى آخر شوطهم، لا يقنع من كان مزاجه البت الحاسم في الأمور، فلئن كانت الرؤوس - كما قال وليم جيمس - صنفين: رؤوس لينة ورؤوس يابسة، الأولى تلاين وتداول وتأخذ الأمور على هواده وفي شيء من الاستسلام للعاطفة القلبية، على حين أن الثانية تتصلب عند الحقائق - ولا يههما إلا أن يرضى العقل بمثل الرضا الذي يرضاه وهو يتناول مسائله العلمية العملية، أقول: لئن كانت الرؤوس تنقسم هذين القسمين، كان الآخذون بالمذهب العقلي المعتدل هم من الصنف الأول، وكان إلى جانبهم في حياتنا الفكرية نفر من الصنف الثاني، وبين من يمثلونه في تاريخنا الفلسفي المعاصر كاتب هذا المقال. فهو في كتابه «نحو فلسفة علمية» (وقد ظفر بجائزة الدولة التشجيعية لسنة ١٩٦٠) وفي كتاب له آخر «خرافة الميتافيزيقا» (١٩٥٣)^(٢) يدعو دعوة صريحة إلى أن تتشبه الفلسفة بالعلم، لا بالمعنى الذي يجعل الفلاسفة يشاركون العلماء في موضوعاتهم، فيبحثون في الفلك مع علماء الفلك، وفي الطبيعة مع علماء الطبيعة، وفي تطور الأحياء مع علماء البيولوجيا وهكذا، بل إنه - على نقیض ذلك - يحرم على الفيلسوف - من حيث هو فيلسوف - أن يتصدى للحديث عن العالم حديثاً إخبارياً بأي وجه من الوجوه لأنه لا يملك أدوات البحث التي تمكنه من ذلك، فليس هو منوطاً بالملاحظة وإجراء التجارب حتى ينتهي بها إلى أحكام

(١) لتوفيق الطويل المؤلفات الآتية: «أسس الفلسفة» (ط ٣، ١٩٥٨) و«الشعراني» (١٩٤٥) و«الصورف في مصر إبان العصر العثماني» (١٩٤٦). و«قصة النزاع بين الدين والفلسفة» (ط ٢، ١٩٥٩) و«ج. س. مل.» (١٩٤٦) و«مذهب المنفعة» (١٩٥٣).

(٢) للمؤلف أيضاً: «المنطق الوضعي» (ط ٣ - ١٩٦٢) و«برتراند رسل» (١٩٥٦) و«ديفيد هيوم» (١٩٥٨) و«جابر بن حيان» (١٩٦٢) و«حياة الفكر في العالم الجديد» (١٩٥٦).

إخبارية عن العالم، ولقد كان من مزالق فلاسفة التأمل أن ورتوا أنفسهم فيما ليس من شأنهم، إذ كانوا يظنون أن الفكر الخالص وحده في وسعه أن يصف الوجود الخارجي، مع أن ذلك محال.

ففيهم - إذن - يريد صاحب هذه الدعوة أن تتشبه الفلسفة بالعلم؟ إنه يريد لها ذلك بعدة معانٍ أخرى، أولها التزام الدقة البالغة في استخدام الألفاظ والعبارات، فإذا كان العالم يحدد على وجه الدقة مصطلحاته العلمية، حين يتحدث عن «الجادبية» و«الضوء» و«الصوت» إلخ، فكذلك ينبغي للفيلسوف أن يكون بهذه الدقة نفسها حين يتحدث - مثلاً - عن «النفس» و«العقل» و«الخير» إلخ، نعم إن الفلاسفة الذين يستخدمون ألفاظاً كهذه، يحددونها بتعريفات يشترطونها لها، لتفهم على ضوءها، ثم يستنبطون من تلك التعريفات ما يجوز لهم بحكم مبادئ الاستنباط أن يستنبطوه، ولا غبار على ذلك، لو كانوا على وعي كامل بأن نتائجهم التي ينتهون إليها مستندة في صدقها إلى التعريفات التي اشترطوها بادئ ذي بدء، أي أن النسق الفلسفي عندئذ إن كان صادقاً، فصدقه رياضي بحت، معناه أن أوله متسق مع آخره، وأنه لا تناقض بين أجزائه، لكن ليس من حقنا أن نخرج من حدود هذا النسق لنقول إنه يصور العالم الخارجي كما يقول أصحاب الفلسفة التأملية عن بناءاتهم الميتافيزيقية، فإما أن يجعل الباحث خطواته الأولى محققة على الواقع، وعندئذ يكون من حقه أن يزعم لأي نتيجة تلزم عن تلك الخطوة الأولى بأنها مطابقة لما هو واقع، وإما أن تكون تلك الخطوة الأولى تعريفاً من عند الفكر لمفاهيم يريد استخدامها، أو أن تكون مسلمات أخرى يضعها المفكر بادئ ذي بدء، فلا يصبح من حقه بعد ذلك أن يزعم لأي نتيجة تلزم عن تلك الخطوة الأولى بأنها تحمل عن العالم خبراً أو أنها تصوره بأي وجه من وجوه التصوير.

ولكن ماذا يكون موضوع البحث الفلسفي الذي يراد للفيلسوف أن يتناوله بهذه الدقة العلمية؟

إنه - كما أسلفنا - لا يكون موضوعاً مما تبحث فيه العلوم، بل يكون هو التشكيلات الرمزية - من عبارات لغوية ورموز رياضية وغيرها - التي يستخدمها العلماء في صياغة علومهم - فيحللوها تحليلاً يخرج مضمراتها من الكمون إلى العلن الصريح، وها هنا يظهر في وضوح إن كانت منطقية على تناقض أو على عناصر من شأنها أن تجعل العبارة بغير معنى علمي، أم كانت سليمة البنية المنطقية فيكون العلم كله سائراً على هدى، وبهذا تصبح الفلسفة هي التحليل المنطقي، بدل أن يكون التحليل المنطقي جزءاً من الفلسفة.

وإذن فهذه «التجريبية العلمية» إنما هي دعوة إلى الأخذ بأحكام العقل الصارم في فهم العبارات التي يجريها الكاتِبون على أqlامهم. حتى يأخذهم سحر الألفاظ فيستعملوها لأسباب أخرى غير قوتها الدلالية، على أن اللفظة في هذه الدعوة الجديدة لا تكون لها قوة دلالية إلا إذا أشارت في نهاية التحليل إلى معطيات حسية أعطتها إيانا كائنات فعلية في العالم الخارجي، اللهم إلا أن تكون اللفظة مستخدمة بتعريف اشتراطي يعفيها من الوظيفة الإشارية، لكن التفكير عندئذ يكون مفهوماً على أنه منحصر في نسقه الداخلي ولا شأن له بدنيا الواقع.

* * *

وإلى جانب هذه الدعوة إلى تحكيم العقل وحده - دون العاطفة - فيما يكون له صلة بالوقائع الخارجية، وصلة بالتقريرات الموضوعية العلمية التي تقال عن تلك الوقائع، تقوم في مجالنا الفلسفي دعوة إلى حرية الفرد، يقيمها صاحبها وهو الدكتور عبد الرحمن بدوي على أساس من الفلسفة الوجودية، فلئن كانت التجريبية العلمية دعوة إلى «الفهم» العقلي الواضح، فإن دعوة الدكتور بدوي هي إلى الإرادة الحرة التي لا تكتفي بمجرد الفهم العقلي، بل تضيف إليه الفاعلية المنتجة النشيطة.

ففي كتابه «الزمان الوجودي»^(١) يقسم الوجود نوعين: فيزيائي وذاتي، الثاني وجود الذات المفردة، والأول كل ما عدا الذات، سواء أكان ذاتاً واعية أم أشياء، أما الوجود الذاتي فوجود مستقل بنفسه في عزلة تامة من حيث الطبيعة عن كل وجود للغير ولا سبيل إلى التفاهم الحق بين ذات وذات، إذ كل منهما عالم قائم وحده، وأما وجود الغير فلا نسبة له إلى الذات إلا من حيث الفعل، والفعل ضرورة للذات، لأن الفعل تحقيق لإمكانياتها، فلكي تحقق نفسها لا بد لها إذن أن تفعل، والفعل لا بد أن يتم في وجود الغير وبواسطته، ولذا كان عليها أن تتصل بهذا الوجود المغاير.

يقول المؤلف (ص ١٣٦ - ١٣٧): «إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد، لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحي، وانعزال في مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة، ولا يسودها فعل وحركة...» والمؤلف حريص قبل كل شيء على أن ينعم الإنسان الفرد بوجوده الحي الفعال، وما دام هذا الوجود متعلقاً بالحالة الوجدانية أكثر من تعلقه بالحالة العقلية، فإنه لا يتردد في إثثار الأولى على الثانية، نعم إن لكل حالة عاطفية مقابلاً فكرياً، هو إدراكنا لهذه الحالة، لكن ما أبعد الفرق بين هذا وتلك. ما أبعد الفرق بين التألم من حيث هو عاطفة وبينه من حيث هو موضوع المعرفة.

على أنه إن كانت الذات تحقق وجودها في العاطفة أكثر مما تحققه في المعرفة، فإنها أكثر تحقيقاً لوجودها في الإرادة منها في العاطفة، «إذ الإرادة قوة للوجود الذاتي، وهذه القوة مصدرها الحرية التي للذات في أن تعين نفسها بتحقيق إمكانياتها، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه وتتعلق به ثم تحققه بواسطة القدرة» (ص ١٥٩). لكن أي الممكنات تختار الذات المريدة لتحوّله إلى فعل؟ إن الممكن لا نهاية له، وقد يبدو بعض الممكنات مساوياً لبعضها الآخر، ولو وقفت الذات حيرى بين المتساويات لما همت بفعل، ولذا يتحتم عليها أن «تخاطر» باختيار ما تنفذه، فبالمخاطرة وحدها تحقق الذات وجودها «أما الوقوف أمام التساوي والتذبذب بين حالي التقابل الذي يتصف به كل الوجود، فلن ينتهي بها إلا إلى عدم الفعل، وبالتالي عدم تحقق إمكانيات وجودها، وهذه الحال الأخيرة نشاهدها عند أصحاب المعرفة الذي يختلط عليهم حال الوجود المشكل، فإنما أن يقول بالسوية وعدم الاكتراث، وإما أن يتذبذب ويتمرد، وفي هذا وذاك لا ينتهي إلى تحقيق شيء، أما المخاطر، الذي يتعلق بوجه من أوجه الممكن تعلقاً يصدر في الغالب عن فعل لا معقول، فهو وحده الذي يستطيع أن يحقق إمكانيات وجوده قدر المستطاع،

(١) للدكتور بدوي: «شخصيات قلقة في الإسلام» (١٩٤٦) و«شطحات الصرفية» (١٩٤٩) و«شهادة العشق الإلهي، رابعة العدوية» و«مؤلفات الغزالي» و«مؤلفات ابن خلدون» و«خريف الفكر اليوناني» (١٩٤٣) و«ربيع الفكر اليوناني» (١٩٤٥) و«ليثية» (١٩٣٩) و«شونهور» (١٩٤٢) و«شينجلر» (١٩٤٣).

ولا عليه بُعد إن أخطأ ولم يصب نتيجة مرجوة، فالمهم أنه حي الوجود على الأقل في هذه التجربة، بدلاً من التوقف العاجز الذي لا يحيا فيه المرء غير عجزه وفراغ إرادته، بل وسلب حريته» (ص ١٦٠).

ولا شك أن الإنسان إذ يخاطر حراً باختيار ما يختاره من فعل، فإنما يتصدى لمسؤولية تتناسب مع قدر الخطر وجسامة الفعل الذي أقدم عليه، ولما كان الشعور بالمسؤولية مشروطاً بحرية الاختيار، فإن الشعور بالحريّة لا يتوافر في شيء قدر ما يتوافر في المخاطرة - هكذا جاءت فلسفة الدكتور بدوي حافزاً لنا على العمل الجريء، لنكون أحراراً بقدر ما يكون في أعمالنا من جرأة.

* * *

ولقد كانت حياتنا الفلسفية لينقصها شيء كثير لو لم يقدّم فينا من يوجه دعوته إلى الاهتمام بالروح إلى جانب تلك الدعوات التي أصرت على تحكيم العقل بالمعنى المعروف لهذه الكلمة في دنيا العلم والمنطق، ولقد حمل هذه الأمانة الدكتور عثمان أمين، وأطلق على مذهبه «اسم الجوانية»^(١) إشارة منه إلى التفرقة بين ما هو ظاهر وما هو باطن، فعنده أن الظاهر عرض والباطن جوهر، أو هي تفرقة «بين الكمّي والكيفي، بين الآني والأبدي، بين المادي والروحي، وبعبارة أخرى هي التفرقة بين موقف الإنسان حين ينظر إلى الناس والموضوعات بعيون الجسم، فيشاهدها من الخارج، وكأنه «يتفرج عليها» وبين موقفه حين ينظر إليها بعيون الروح فيشارك فيها ويعاينها من الداخل (من مقالته عن «الجوانية الأخلاقية عند الغزالي»).

ويقابل صاحب المذهب الجوانية بين ما هو «جواني» وما هو «براني»، والأول طريق الإدراك فيه هو الحدس، والثاني طريق الإدراك فيه هو الحواس، فيقول موجهاً الحديث إلى من يقفون عند الظواهر «البرانية» ولا يعمقون في بواطن نفوسهم: يستطيع «الوضعيون» أن يتشككوا في يقين الحدس كما يشاؤون، ويستطيع «الواقعيون» أن ينكروا حقيقة الغيب جازمين قاطعين، ولكننا نقول لهم ما قاله من قبلنا أفلاطون والفارابي والغزالي وابن عربي وديكارت وكانط وهيجل ومحمد إقبال وياسبرز، وهو أننا لا نريد منكم إلا أن تتدبروا الأمر بأيسر قدر من الجهد: انظروا إلى أنفسكم حين تطلقون على الأشخاص والأفعال حكماً أخلاقياً أو حكماً تقويمياً على العموم، ما بالكم تصفون الفعل بصفات تختلف باختلاف فاعليه، مع أن الفعل في الظاهر واحد؟ ولماذا يكون مسعى زيد إخلاصاً رفيعاً، ومسعى عمرو رياءً وضيعاً؟ أليس مرجع الأمر في الحكم على الفعل بالحسن أو القبح إلى النية و الباعث وال قصد؟ أوليست كل هذه أموراً مطوية غير مرئية؟ ولكن أمام النظرة البرانية، أعني النظرة الواقفة عند ظواهر الأمور، والتي تقيس الأشياء بمقاييس الكم والحاضر والمباشر، الكل أمامها واحد بلا تفریق، ما دامت حركات الجوارح واحدة، وما دامت ألفاظ اللغة أو نغمات الصوت واحدة، وما دامت الظروف الخارجية المصاحبة لتحقيق الفعل واحدة كذلك، أفليس الفرق بين الأفعال كله في الداخل؟ وأليس الداخل كله غيبياً غير مرئي؟ (من المقالة المذكورة).

^(١) لم يؤلف صاحب هذه الدعوة كتاباً في مذهبه هذا، ومن مؤلفاته: «الفلسفة الرواقية» (١٩٥٨) و«ديكسارت» (١٩٥٢) و«شيلر» (١٩٥٨) و«رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده» (١٩٥٥) و«شخصيات ومذاهب فلسفية» (١٩٤٩).

ويأخذ صاحب هذا المذهب الروحي على المسرفين في الإعجاب بالعلم الحديث أنهم قد نسوا أن المعارف العلمية لا تكفي للحياة الإنسانية الصحيحة، وفاتهم أن تنمية القوى الروحية في الفرد أهم من تنمية قواه الذهنية، إذ بغير الأولى لا يصل الإنسان إلى النضج بمعناه الصحيح؟ فما نضج الإنسان إلا ذلك الطور الروحي الذي تمارسه النفوس الصافية في حياتها، فتشعر حينئذ بأنها متأزرة، لا مع أهل الوطن الواحد فحسب، بل مع جميع أفراد الإنسانية بصرف النظر عن اختلافاتهم في اللغات والأديان والأجناس والأوطان (مقدمة كتابه «محاولات فلسفية» ١٩٥٢).

* * *

على أن الاتجاه الروحي يظهر أقوى ما يظهر في «التصوف» حين لا يقتصر أصحابه على اتخاذه موضوعاً للدراسة فحسب - بل يصبح عندهم وجهة نظر ينظرون منها إلى الحياة الفكرية كلها، ومن هؤلاء الدكتور محمد مصطفى حلمي فهو يقول في كتابه: «ابن الفارض والحب الإلهي» (١٩٤٥) (ص ٦٦ إلى ٦٨): «إن الصوفية بأذواقهم الروحية وأحوالهم النفسية، ربما كانوا أقدر من العلماء والفلاسفة على إدراك الحقيقة الخفية ومعرفة الذات العلية لا سيما أن العلماء يصطنعون منهجاً تجريبياً قوامه الملاحظة الحسية والتجربة الخارجية، والذات الإلهية ليست من المادة في شيء، ولا سبيل إلى إخضاعها لهذا المنهج التجريبي.. وليس أدل على ذلك مما نلمسه في المذاهب المادية من عجز وقصور عن الوصول من أمر الحقيقة الإلهية إلى حل يلائم طبيعتها ويبين خصائصها في غير ما تشبيهه... فنيوتن يفسر عالم المادة وداروين يفسر عالم الحياة، ولكن تفسيرهما من شأنه أن يجعل هذا العالم أو ذاك خلواً من كل روحانية...» ويمضي المؤلف في القول بأن منهج العلوم القائم على المشاهدات الحسية والتجارب، إن صلح لدراسة الجانب المادي، فهو لا يصلح للبحث فيما يجاوز مظاهر الكون، أي أنه لا يصلح للبحث في الذات الإلهية، فإذا أريد البحث في هذه الذات الإلهية، كانت وسيلتنا هي الذوق الروحي، وها هنا يكون الفرق بين كل من العلم والفلسفة من جهة والتصوف من جهة أخرى، «فالعلم يؤسس القوانين المستندة إلى الملاحظة الخارجية والتجربة الحسية، والتي يفسر بها أحداث الكون وظواهره دون أن يتجاوز هذه الأحداث والظواهر إلى ما وراءها، والفلسفة تحاول أن تتعرف حقائق الوجود وحقيقة مبدعه ومفيضة عن طريق النظر العقلي... أما التصوف فإن له غاية أسمى من غاية العلم والفلسفة. إذ هو يرمي إلى الاتصال المباشر بحقيقة الحقائق ويرمي إلى شيء آخر أبعد من هذا الاتصال، وهو الشعور بالاتحاد مع هذه الحقيقة العليا».

وعلى هذا الأساس فإنه يتعين على الصوفي - وكأنما يعني المؤلف نفسه - «أن يكون أسمى ما يكون عن عالم المحسوس بما فيه من أحداث متغيرة، وظواهر متبدلة، وأعراض زائلة وأن يترفع بقلبه وذوقه عن النظر إلى الأشياء بعين الكثرة التي لا يعرف الماديون عيناً غيرها يبيصرون بها، وأن يتخذ سبيله إلى كشف الحقيقة من الإشراق الذي ينبثق من أعماق الروح وقد صفت وتحررت من سجنها المادي». وهكذا بلغ المؤلف في كتابه عن «ابن الفارض» غاية المدى في امتزاج الكاتب بموضوعه في ميدان التأليف الفلسفي وإن هذه الحساسية نفسها بين الكاتب وموضوعه لتبدو في كتابه «الحياة الروحية في الإسلام» (١٩٤٥).

* * *

كان البحث في الفلسفة الإسلامية من أهم ما قام به رجال الفلسفة عندنا، ففي هذا الباب أصدر الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرزاق (١٨٨٥ - ١٩٤٧) كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»^(١) (١٩٤٤) الذي وقف فيه وقفة العالم المحايد، فهو يختفي وراء نصوصه اختفاءً من لا يريد أن يكون له ميل مرجح سوى ما توجيهه النصوص، فالكتاب يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة، فالباحثون الغربيون في طريقة عرضهم للموضوع تراهم وكأنما يقصدون إلى القول بأن في الفلسفة الإسلامية عناصر أجنبية، ثم يأخذون في رد تلك العناصر إلى مصادرها غير العربية وغير الإسلامية، موضحين أثرها الذي يروونه فعلاً في توجيه الفكر الإسلامي، وأما الباحثون الإسلاميون فيغلب عليهم أن يزنوا الفلسفة بميزان الدين، لكن مؤلف «التمهيد» يتخذ لنفسه منهجاً آخر في درسه لتاريخ الفلسفة الإسلامية، إذ «هو يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى وتتبع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره» (من المقدمة) لأنه يرى «أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجرائم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي، ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً» (ص ١٠١)؛ والنتيجة العامة التي يستخلصها القارئ من هذا الكتاب هي أن للمسلمين فلسفة خاصة بهم، مطبوعة بطابعهم، لها بداياتها البسيطة وأدوار نموها وازدهارها.

* * *

ونتيجة كهذه أيضاً هي التي انتهت إليها الدكتور إبراهيم بيومي مذكور في كتابه «في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق»، فهو منذ مقدمة الكتاب يعيب على الباحثين في الفلسفة الإسلامية أنهم يبدؤون بفروض سابقة عن العقلية السامية مثلاً، أو عن العرب بصفة خاصة وطريقة تفكيرهم، وبذلك ينتهون إلى نتائج قد تكون صادقة بالنسبة إلى تلك الفروض، لكنها هي وفروضها معاً ربما كانت بعيدة عن الحق والواقع، ذلك لأن تلك الفروض في الغالب «لم توضع بعد موضع دراسة كاملة، ولم تستمد من التفكير الإسلامي نفسه في أصوله ومصادره، وإنما أملت لها صورة مشوهة لما كان متداولاً من المخطوطات اللاتينية» (ص ٤)، ويقرر الدكتور مذكور في تأكيد صريح بأن «هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها، وبما قدمت لهذه وتلك من حلول، فهي تعني بمشكلة الواحد والمتعدد، وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته،... وتحاول أن توفق بين الوحي والعقل، بين العقيدة والحكمة، بين الدين والفلسفة، وأن تبين للناس أن الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم، وأن الدين إذا تأخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية، فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية» (ص ١٥)، ويخصص المؤلف كتابه لبحث طائفة من النظريات الفلسفية التي يظنها إسلامية خالصة، كنظرية السعادة والاتصال، ونظرية النبوة.

* * *

^(١) وله كذلك: «الدين والوحي والإسلام» (١٩٤٥) و«فيلسوف العرب والمعلم الثاني» (١٩٤٧).

وللدكتور أحمد فؤاد الأهواني دراسات إسلامية متنوعة، تجدها مفرقة في كتبه، ففي كتابه «في عالم الفلسفة»^(١) (١٩٤٨) فصل عنوانه «أمواج الفكر الإسلامي» يوضح فيه أولاً كيف اندست عناصر الثقافات «الفارسية واللوثنية والمسيحية واليهودية إلى الفكر الإسلامي واندمجت به، وتكون مع الزمن لون أو ألوان من الثقافة الإسلامية، هي مزيج من هذا الفكر الأجنبي والآراء الإسلامية، وقد نجد لوناً من الثقافة إسلامياً بحتاً، وقد نجد لوناً آخر تغلب عليه النزعة اليونانية، وقد تجد لوناً ثالثاً يظهر فيه الطابع الفارسي وهكذا» (ص ٥٤).

على أن الجديد في تناول الدكتور الأهواني لموضوع الفلسفة الإسلامية في هذا البحث، هو تصويره لتاريخ تلك الفلسفة على أنه فكرات رئيسية تعاقبت واحدة في إثر واحدة، جيلاً بعد جيل، فقد تشغل الأذهان اليوم فكرة يدور حولها البحث والجدل، ثم يجيء الغد بفكرة أخرى يدور حولها البحث والجدل، وهلم جرا، وهكذا جاء الفكر الفلسفي الإسلامي موجات متلاحقة، على رأس كل موجة فكرة أساسية، أي أن الفلسفة الإسلامية - على هذا التصور - لم تتناول موضوعات بعينها منذ بداية نشاطها إلى فتور ذلك النشاط، مع اختلاف على مر الزمن في درجة النمو والنضج، ويجمل بنا أن نذكر أن المؤلف حريص على أن يكون موضوع بحثه هو «الفكر الإسلامي» لا «الفلسفة الإسلامية» لأن «تفكير المسلمين انصب على المسائل الفلسفية كما انصرف إلى المسائل العلمية»، ورؤوس الأفكار التي شغلت الأذهان على التتابع، والتي منها تكونت «أمواج الفكر الإسلامي» هي: الكفر والإيمان، التشبيه والتجسيم، التشيع، القدرية، الإرجاء.

ومن الدراسات ذات الشأن في ميدان الفلسفة الإسلامية مؤلفات الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده عن «الكندي وفلسفته» (١٩٥٠)، «إبراهيم ابن سيار النظام» (١٩٤٧) وكتابان للدكتور علي سامي النشار، هما «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» و«مناهج البحث عند مفكري الإسلام» وقد حاول فيهما موفقاً أن يبين أصالة المسلمين في التفكير منهجاً وموضوعاً ومن الدراسات المقارنة التي تستهدف الهدف نفسه كتاب الدكتور محمود قاسم «في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام» وكتاب الدكتور عبد الحليم محمود «في الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية» وكتاب الدكتور محمد البهي «الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي».

على أن المشتغلين بالدراسات الإسلامية قد انصرفوا بكثير من جهدهم إلى التصوف الإسلامي بصفة خاصة، يدرسونه دراسة علمية، وينشرون نصوصه محققة ومشروحة، وإننا لنزداد تقديرنا لجهود الباحثين في هذا المجال، إذا علمنا أن العمل في هذا الميدان - كما يقول الدكتور أبو العلا عفيفي في مقدمة كتابه «في التصوف الإسلامي» - «لا يزال في أول شوط من أشواطه، بالرغم من الجهود العظيمة القيمة التي بذلتها طائفة من فضلاء العلماء الغربيين منذ أوائل القرن التاسع عشر حتى اليوم»، وللدكتور أبو العلا دراسات كثيرة في التصوف، لكن محي الدين بن عربي كان أهم موضوع عني

^(١) وله أيضاً: «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» (١٩٥٤) و«أفلاطون» (١٩٥٦) و«معاني الفلسفة» (١٩٤٧) و«ابن سينا» (١٩٥٨).

ببحثه ونشره وشرحه ، حتى لقد أصبح فيه حجة بين المشتغلين بالتصوف في الغرب والشرق على السواء.

وكذلك كان من الدارسين الذين خدموا التصوف الإسلامي بمؤلفاتهم ونشراتهم الأستاذ سليمان دنيا وبخاصة عن الإمام الغزالي، وكذلك قل عن المرحوم الدكتور زكي مبارك، والدكتور أبو الوفا التفتازاني عن ابن عطاء الله وابن سبعين.

ولو جاز لنا أن نلخص النتائج التي وصل إليها الباحثون في ميدان الفلسفة الإسلامية بكل فروعها، في عبارة موجزة، لقلنا إنهم جميعاً ينتهون إلى أن الفلسفة الإسلامية متميزة بطابع مستقل، وليست هي مجرد أصداء شارحة لفلسفة اليونان أو غيرها.

٦

على أننا لم نذكر فيما ذكرناه من نشر للتراث، ومن ترجمة للفلسفة الغربية، ومن تأليف مذهبي وغير مذهبي، لم نذكر في كل ذلك جهوداً ضخمة قام بها رجال الفلسفة في مصر الحديثة، بما نشره من مؤلفات وفصول أكاديمية في موضوعات اختصاصهم، فللدكتور عبد الحميد صبره جهوده في فلسفة العلوم، وللدكتور زكريا إبراهيم سلسلة مؤلفات، كل منها يختص «مشكلة» بالبحث، كمشكلة الحرية، ومشكلة الفن، ومشكلة الإنسان، ومشكلة الفلسفة نفسها، وهو في تأليفه ينزع منزع الفلسفة الوجودية بصفة عامة، وللدكتور يحيى هويدي مؤلفاته في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وهو يحاول أن يخرج مما يكتب بوجهة نظر خاصة يريد لها أن تكون مصطبغة بصيغة «عربية» متميزة، وللدكتور فؤاد زكريا بحوثه عن نيتشه وسبينوزا وعن المعرفة والوجود، وكذلك يكتب الدكتور محمد فتحي الشنيطي عن مختلف الاتجاهات الحديثة والمعاصرة من هيوم ووليم جيمس إلى كارل ياسرز.

وإن القصة لتطول بنا لو أردنا إحصاء كاملاً أو شبه كامل، وإنني لعلني يقين من أنني قد سهوت عن ذكر مؤلفات لها أعظم الأهمية في محيطنا الفلسفي، وعن ذكر مؤلفين لا يقلون قدراً عما ذكرناهم، لكنه فصل موجز نكتبه عن نشاطنا الفلسفي الحديث، الذي إن اختلفت فيه الاتجاهات والمذاهب، فهو منصرف كله إلى تحقيق هدف واحد، وهو أن يضمن للإنسان حريته، وأن يجعل منطق العقل مدار أحكامه.

زكي نجيب محمود

المصدر: فلسفة وفن - زكي نجيب محمود

مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٦٣

شخصانية من عندنا هل يستطيع الشرق أن يعتنق الشخصانية ويظل شرقياً؟ رينيه حبشي

الشخصانية فلسفة روحانية متجسدة - فلسفة مناضلة - تسامي الشخص: غوص وبروز. - عمل وحرية. - شخصانية من عندنا.

الشخصانية فلسفة روحانية متجسدة

الشخصانية فلسفة روحانية. والروحانية كلمة تكاد لا تطلق حتى تتبادر إلى الكثيرين صورة روح لا جسد له، تتراءى من خيالات العصر الوسيط، عصر وسيط قائم على رواسب أفلاطون متفسخ، الأمر الذي يقودهم على التو إلى المثالية. ولكن أية مثالية؟ - مثالية رومنتيقية خلقية. نوع من الحلم الواهم لا تأثير له في الواقع، أو نوع من الفصاحة العقيمة الماكرة، خيالها تتبدى المادية لهم مذهباً واقعياً يطفح بالعافية. وإذا ما تهيّبوا اسم «المادية»، وكانوا على بعض إلمام بالمذاهب الفلسفية العصرية، نعتوها على استحياء، وكأنهم يبغيون تمليصها من الوقاحة العالقة بها، نعتوها «بالجدلية». والجدلية التي يخلطونها بكل شيء في هذه الأيام، توهم بأن المادية غدت تُدخلها طاقة نفسية خاصة تقيم التوازن مع ما تنوء به هذه المادية من خشن وثقيل.

كل هذا الخلط ناتج من جهلنا للفلسفة وتاريخها، فضلاً عن ميلنا إلى اجتناب الدقة وهو طابع لا يطبع الشرق وحسب، بل تشاركه فيه أذهان غربية متسعة، متهافئة على الوقائع الوضعية. لقد سبقنا في طريق اللبس فلاسفة كبار. فـ«ماركس» نفسه لم يميّز بين مذهب المثالية ومذهب الروحانية، وقد كان له عذره، أما نحن فلا عذر لنا. عذر «ماركس» أن مذهب الروحانية في أيامه كان يحمل سمات «هيجل» وأن هيجل أعطى أبرز صيغة منطقية للمذهب المثالي. أما نحن الذين أتينا بعد الماركسية وبعد الوجودية، فأمامنا أفق فلسفي أرحب إذ تجمعت لدينا صيغ المثالية والمادية الجدلية والروحانية، ولا يعذرنا عاثر إذا لم نفسخ توارد الأفكار التي رصفها التاريخ خطأ وعرضاً. إن غرضنا الأول أن نردّ إلى كل تيار فلسفي ميزته الخاصة. ولا بد من هذا العمل المهدّد لكل من يريد مثلاً أن يستفيد من الماضي كله وأن يأتي، إذا أمكن، بشيء جديد.

يجدر بنا أولاً أن نميز ما بين المذهب المثالي والمذهبين المادي والروحاني، بحيث نوضح لماذا تعزى الشخصانية إلى الروحانية، وبأي ميسم جديد تسم الروحانية القديمة، مما يخولها أن تسمى بالروحانية المحدثّة. وستكون ملاحظتنا التمهيدية عاجلة لأنها من قبيل تحديد الموضوع.

فالمثالية التي تناهت إلى حد ما من «ديكارت»، تعتبر العالم قائماً على ثنائية الفكر والمادة وتعطي الأفضلية للفكر. وليست هذه الأفضلية كينونية وحسب، بل عملية أيضاً، ففي المعرفة ينحت الفكر الكون تبعاً لنواميسه الذاتية. وفي العلم ينعكس الوجدان على صفحة الكون فكأن الكون عاكسٌ لصيرورته الذاتية. وبكلمة: الفكر والوجدان يصنعان كل شيء، ولا شيء تصنعه المادة، فهي واسطة ظاهرة تنفعل تحت سيطرة الفكر. و«ماركس» في نقده للمثالية، التي اتخذت صيغتها المسهبة على يد «هيجل»، إنما يعطي المادة كل الحق. فمن الخطأ افتراض الفكر مستقلاً عن نواميس المادة، ومن الرياء العمل كما لو أن الوجدان البشري لم يكن مرتبهاً بأوضاعه الاقتصادية. ولكن «ماركس»، في نقضه للمثالية، لا ينزلق إلى مادية خالصة بسيطة، كان باستطاعته أن يستبدل بسيطرة الفكر سيطرة المادة. فأبى أن يفعل. إن موقفه لأكثر تعقيداً: إنه موقف جدلي. فالفكر والمادة واقعان يعملان معاً ويتفاعلان: فالمادة تملّي حكمها على الفكر والفكر يرتدّ على المادة ويكيّفها. من هنا كانت الجدلية، وكان أن خرجنا من الذاتية المثالية و«ماركس» فيلسوف واقعي. إن التصميم وحده لا يكفي لتطوير الوضع البشري الراهن، بل يجب العمل على تغيير العالم وتبديل الأحوال الاقتصادية والاجتماعية التي يرتتهن بها الإنسان.

ولكن «ماركس»، وهو يقاوم الثنائية، ألا يبقى سجين تلك الثنائية؟ فلمن تكون المبادرة في جدلية المادة والفكر؟ ومن منهما بدأ فعلاً؟ ولمن منهما الكلمة الفصل؟ لذلك نلاحظ أن الجدلية الماركسية مختلّ توازنها بحكم ماديتها التاريخية. وقد رأينا ذلك في محاضرتنا السابقة. فالوجدان البشري واقع فعّال، لكن محتواه انعكاس لأوضاعه المادية والاقتصادية والاجتماعية. وهذه الأوضاع هي التي تدفع عجلة التاريخ، بينما يبقى الإنسان مسعراً بالمادة في جدل لا انفلات منه.

لا شك أنه عندما يكتمل الإنسان الماركسي، على عتبة العهد الشيوعي، ستعود المبادرة إلى الوجدان، أي أن الأسبقية تكون للمادة في طور النضال، ثم لم تلبث أن تنتقل إلى الوجدان في طور الانتصار. ولكننا حينذاك نكون قد انتقلنا من المادية التاريخية إلى المثالية التاريخية الشبيهة بمثالية «هيجل». ويكون «هيجل» لسوء حظه قد استيق الأوان. ونضيف بأن انقلاب المادية التاريخية إلى مثالية تاريخية يشكّل صدعاً يفضي إلى مشكلات ميتافيزيقية تتصدى للفلسفة الماركسية من أساساتها. وهذا ما لم يواجهه لا «ماركس» ولا «لينين»، وهذا ما سبق أن حلّلناه في بحث لنا آخر كنا ألعنا إليه في حديثنا السابق لتبيان ما تحمله هذه المشكلات من تناقضات لا حلّ لها. والخلاصة أن المادية الجدلية لا تطلع بنا من العجز المثالي إلا على يد بدعة غريبة تتبدى عن نفع وقتي غير أنها ليست في الواقع أكثر من شعوضة فلسفية ستتحمل البشرية يوماً فديتها، وقد بدأت تدفع العربون في انحراف معنى الحرية وفي انكشاف الله من صميم التاريخ البشري.

وإلى ذلك فلنلاحظ أن المادية الماركسية قد تحوّلت، من أجل نقض المثالية، إلى مادية جديدة، وتمتاز هذه الأخيرة بأنها تبرز مدى إسهام المادية الماركسية في المثالية عن طريق تعاون الوجدان والتاريخ. لكن هذه المادية الجديدة لا تنبئنا بشيء عن الروحانية الأصيلة، ولا خاضت معها أي صراع. إذ إن هذه الروحانية، في جذورها التاريخية، ليست متضامنة والمثالية. فنقض هذه لا يعني نقض تلك، وأكثر من ذلك فإن نقض المثالية كفيل بأن يردّ للروحانية نقاءها ويصفيها من رواسب المثالية العالقة بها، والتي

كادت تقضي عليها في القرن التاسع عشر حتى بزغت دوايك الفلسفة التوماوية الحديثة والبرغسونية والشخصانية أخيراً. ولئن أتينا على ذكر الشخصانية الآن فلأنها روحانية، ولكنها هي أيضاً روحانية جديدة أفادت على السواء من المثالية ومن المادية الجديدة الماركسية.

ولا تقوم الروحانية على نكران واقع العالم أو فاعلية المادة أو ارتباط الإنسان بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. وليست بمذهب الذاتية ولا بمذهب الفردية. بل تقوم على القول بأن المادة مثلما دخلت في حيّز الحياة، كذلك الحياة دخلت في حيّز النفسية، وكما خضعت المادة التي أصبحت حيّة للنواميس الإحيائية عاملةً على تكييفها، كذلك خضعت الحياة في ماديتها، وقد أصبحت بدورها نفسية، خضعت لنواميس الفكر عاملةً على تكييفها. فالروحانية لا تضحي بشيء ولا تتنكر لشيء. بقي على الوجدان البشري أن يقدّر أوضاعه المادية والإحيائية وأن يعدّها ويوجّهها وجهة الروح. وهناك ما هو أبلغ. فما أن يتبدّى الروح حتى يضم المادة والحياة معاً، كما يضم الكثير القليل، بحيث يستقل الوجدان بالمبادرة معطياً نواميس المادة والحياة حقوقها. وإذا كان هناك من جديد يأتي به الإنسان إلى العالم فهو أن الكون أجمع يدخل مع الإنسان في طور ميتافيزيقيّ جديد، فيه يكون الإنسان صاحب الدور الأول وتكون حرّيته المحور الأول، وفيه يسطع الفكر ويسيطر، وفيه يعاني الوجدان ويوجّه. ولكن الإنسان لا يبلغ أهدافه حقاً إلا بمقدار ما يعطي مستلزمات المادة والحياة حقوقهما. وهو يوثّق عراه بتلك المستلزمات لا ليذعن لها بل ليضعها في متناول نفسه. فالوجدان في تقيّظه للحتميات الاقتصادية والاجتماعية لا يخون طبيعته، علماً منه أنه لا يمكنه تحقيق صالحه الخاص إلا باستصلاح الكون، ولا يقدر أن يستصلح الكون إلا إذا راعى حرّمته. بالروحانية إذن يضطلع الوجدان بالمادة ونشاطاتها دون أن يتخلّى عن أي شيء أمام مادية طبّية العنصر.

وهل من كلام عن الجدلية هنا؟ أجل في ما خصّ الشخصانية أي الروحانية الجديدة، ولكننا ندع هذه الناحية إلى ما بعد. أما الروحانية التقليدية فلا. المهم الآن أن نحدد موقف الروحانية من المثالية والمادية. إذا نحن نظرنا إلى الروحانية من الخارج لأفيناها تنطوي على المادة والحياة والنفسانية معاً. أما إذا نظرنا إليها من الداخل فإننا نراها تُخضع المادة للحياة والحياة للوجدان البشري الذي لا يكون وجداناً إلا باتصاله بالمادة والحياة اللتين تتجليان من خلاله، وإلا بإصغائه إلى نداءاتهما وأحكامهما واستكشافه كنوزهما والمستلزمات، على أن يكون له على حتميّاتهما يد التوجيه والتصويب تبعاً لسنن الفكر الخاصة.

بهذا ننتهي في تحليلنا من مقارنة تيارات الفلسفة الثلاثة، تلك التيارات التي تكاد تقسم كل تاريخ الفكر. لقد أظهرنا الفوارق الجوهرية القائمة بين المادية والمثالية والروحانية. ورأينا أن «ماركس» يرفض المثالية بحق، ولا يخطر في باله أن الروحانية الأصيلة لبثت خارج متناول يده وأن في وسعها أن تفسر كل ما يريد تفسيره وأن تطالب بكل ما تطالب به «الماركسية» وأنها تزخر بالطاقة الثورية ذاتها دون أن تتردّى في التناقضات التي لن يكون في وسع المادية الجدلية التخلص منها. وهكذا ندرك الآن جيداً كيف أن الشخصانية مذهب روحاني لكنها مذهب روحاني جديد تخطّى تجربة الماركسية وشتّى أنواع الفاشستية والوجودية.

تلك هي الشخصانية التي يدور عليها كلامنا الآن.

ولنلاحظ على التّو أن الشخصانية، من حيث هي مذهب روحاني، هي من تراثنا بكل جذورها التاريخية. وهي، بما نالت من الفكر اليوناني الذي امتد إلى المسيحية والإسلام وما نالت من اللاهوت الشرقي ومن الفلسفة العربية، إرث متوارث نقله إلينا التاريخ دوايك بحيث أن الكلام عليها إن هو، بفضل أرسطو وكيرلس الإسكندري ويوحنا الدمشقي وابن سينا وابن رشد، إلا تتبّع امتداد غربي حديث لجذر شرقي ملازم لتاريخنا.

* * *

فلسفة مناضلة

لعل بعضهم ينتظرون أن أحدثهم الآن عن ذلك التيار الشخصاني الذي نشأ في فرنسا منذ عام ١٩٣٠ وعن أشدّ دعائه أصالة: «عمانوئيل مونييه». بيد أنني لن أتوقف عند «مونييه» الذي توفي سنة ١٩٥٠ في الخامسة والأربعين من عمره، ولا عند «جان لأكروا»، أحد وجوه سلاله الفلاسفة الفرنسيين: «مونتان» و«ديكارت» و«مين دي بيران». وكذلك لن أتكلّم عن «ليدسبرغ» الذ قضى نحبه في المعتقل، ولا عن «نيدونسيل» أو «مادينيه» أو «جاك ماريتان» أو «تيلار دي شاردان». فكل من هؤلاء المفكرين جدير بأن يخصّ ببحث مستقلّ بحيث ينقلب كلامنا إلى حديث عن الشخصانيين لا عن الشخصانية. حسبي الآن إذن تبيان بعض المميزات الكبرى التي تمتاز بها الشخصانية دونما توقف عند هذا الفيلسوف أو ذاك، مثلاً كان شأننا في درس الوجودية والماركسية في هذه السلسلة من المحاضرات: «فلسفة لزماننا الحاضر».

يوم كان «مونييه» في الخامسة والعشرين من عمره، سنة ١٩٣٠، كان الغرب من الحضارة في مغربانها. إنها نهاية عالم وبداية آخر. وكانت الحضارة القديمة التي تأتت من عصر النهضة ثم آلت إلى البرجوازية كانت تتهاوى على قواعد تحت ضغط المجموعات الجماهيرية الصاعدة والتيارات السياسية العارمة، وتحت وطأة الضرورة الملحة لإقامة هياكل جديدة تتغيّر وجه العالم. يومذاك طلعت افتتاحية «مونييه» الأولى، في العدد الأول من مجلة «الفكر»، بعنوان «استنهاض النهضة». الإنسان مهّد من كل صوب، ولا يتردد «مونييه» في تسمية أعدائه. حرية الإنسان، والحس الاجتماعي، ورسالة المجتمعات، ومعنى التاريخ: كل ذلك تخنقه فلسفة وضعية تصل أحياناً إلى صراحة المادية الماركسية، وأحياناً إلى حدّ الجلجلة والهذيان كما هي الحال في أسطورة العرق أو المجال الحيوي اللذين أطلعتهما الأنظمة الفاشستية مع «هتلر» و«موسوليني». وهذه الفلسفة الوضعية تتستّر مكرّاً وراء قيم روحية موهومة مثل الشرف والنظام والمحبة مما يميّز الفردية البرجوازية. فإذا الشخصانية الوليدة تأخذ تشهر أعداءها: الديموقراطيات البرجوازية، والدولة المطلقة، والنزعة الإنسانية المزعومة في الماركسية.

وما هو المقصود بالديموقراطيات البرجوازية؟ إنها مفساد الملكية الفردية التي تفضي إلى الرأسمالية وتضخم الثروات واستغلال العامل. فيكون المال مصدر شقاء للعامل والغني على السواء.

ويُقصد بالحكم المطلق: العبودية لعقيدة الدولة التي تنتزع من الفرد حقّ الرأي وإبداء الرأي، وتحرمه بالنتيجة من كل وجود كمواطن وإنسان.

أما «الإنسانية» الماركسية فيُقصد بها فكرة تحرير الإنسان العامل، وهي في حد ذاتها حميدة إلا أنها تُخضع الفرد لسيطرة الحزب وجبروت التقنية وإدارة الأمور، مرجئة النظر في مشكلات الإنسان من حيث هو إنسان إلى وقت لاحق.

وتحت وطأة هذه الكوابيس الثلاثة الحادة التي تقتسم العالم، يجد الإنسان نفسه أشبه بموضوع تحوّل إلى سلعة، يسترقّه المال البرجوازي أو استبداد الحكم المركزي أو تمدّد أصداء التقنية الماركسية. بحيث أن حياة المعتقل قد ظهرت طلائعها قبل ظهور المعتقلات في الحرب الأخيرة بكثير. وبات تحرير الإنسان من ذلك «التموضع» رهناً باعتباره ذاتاً واعتباره مطلقاً في حد ذاته وشخصاً يقدر أن يبذل نفسه دون أن يتخلّى عن نفسه.

لئن كان أولئك الأخصام الذين كان على الشخصية الجديدة أن تقاومهم، فمن يكون الأصدقاء الذين كان بإمكانها أن تعتمد عليهم في سعيها لتحرير الإنسان من تلك الفوضى القائمة؟

كان لدى الشخصية تلك الروحانية «البرغسونية» التي تصلح للتوجيه العام أكثر منها للتحليل الأساسي. وقد أعطاها «بيغي» قبل عام ١٩١٤ صيغتها المناضلة. وكان لديها التوماوية الحديثة التي دعا إليها «جاك ماريتان» والتي أفضت إلى التجديد في الفلسفة السياسية.

وكان قدامها المنشورات البابوية التي دأبت في فضح الرأسمالية والفاشية والماركسية لكن دون أن تتعرض للقيام بعمل إيجابي، لأن من شيم المسيحية أن تكون خميرة ثورية لا نظاماً زمنياً، على أن يعود للمسيحيين أنفسهم، وهم منضون بحكم واقعهم إلى أنظمة زمنية، أن يعملوا على تطوير تلك الأنظمة. لكن المنزلات المسيحية كانت، في كل مكان تقريباً، عرضة لخيانة المسيحيين أنفسهم مما حدا «مونييه» على عنوانه أحد كتبه: «رحمة الله على المسيحيين».

ووجدت الشخصية الناشئة أخيراً التيار الوجودي، ما خلا «سارتر» الذي لم يكن بعد قد بدأ بالإفصاح عن نظريته، فوجدت في هذا التيار، بل في هذه اليقظة الوجودية منذ «كير كجارد» حتى «غبريال مرسيل»، أكثر معطياتها غنى وإيجابية.

إن الشخصية هذه، وقد أترعتها تلك الروافد، لا تذهب إلى اعتبار نفسها نظاماً فلسفياً ممنهجاً. إنها دعوة ونداء للتجمع، رجاء تحرير الشخص مما تراكم عليه من عقائد مزلّة أو من نظم اقتصادية وديمقراطيات ممسوخة. إنها حركة مناضلة. لذلك نرى أن ما فيها من نقد يهدم لا ينفصل عما فيها من تعبير يبني. إنها تنشأ في الجهاد وتلازمها أبداً حالة المشاكس. لن تحتفظ بشيء من الأنظمة الفاشستية، حتى قبل أن تصفّحها الحروب. وتخصّ الفردية البرجوازية بأحد سهامها لأنها استأثرت بشعارات كل القيم التي تظهر في ناحية اليمين، بينما الحقيقة البشرية والعدالة هما في ناحية اليسار. الجبهة اليمينية تختصّ نفسها بالرموز مفرغة من مضمونها، والجبهة اليسارية تجسّد بألم ذلك المضمون ولكنها تنافح عنه بوسائل خرقاء. وهذا ما جعل «مونييه» يقول: «لا يمكننا أن نأخذ على المتألم تغصّن وجهه». بقي أمام الشخصية النزعة الإنسانية الماركسية، وهي مع هذه النزعة ترحّب بكل نقاش. إذ أن الماركسية تطلق مطالبها باسم الإنسان، حتى ولو أن مفهومها للإنسان يداخله الفساد. وهي منذ المسيح حتى يومنا هذا أول من تشييع للفقراء والمحرومين والذين أطرحتهم الحضارة على هامش التاريخ والحياة. وفي هذه

الفلسفة نلتقى زخم كثير من القيم المسيحية، تلك القيم التي وضعها الدين المسيحي لأول مرة في تيار التاريخ فاحتفظ بها العصر الوسيط ثم نفرها عصر النهضة. لذلك عبر إلى الشخصانية كثير من الآراء الماركسية وكثير من التعليقات، أمثال الضياع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ولكنها في عبورها تغير نحوها ومرماها وغدت تتوجه لا إلى ضياع للإنسان جديد، كما في المادية التاريخية، بل إلى ترسيخ وضع الإنسان القائم على التسامي الممتنع الضياع.

في كتاب ظهر حديثاً للفيلسوف الماركسي «روحيه غارودي» بعنوان «مرتجيات الإنسان»، وهو أفضل ما كتبه حتى الآن، يتهم المؤلف الشخصانية بأنها «انتقائية». وهذا في نظري نقد سطحي لم يدان حقيقة الإنسان فقصر عن الإلمام بكيفية استخدام معطيات الفلسفة الحديثة وكيفية نفذها وصوغها من جديد من خلال نظرة جديدة. فمن العناصر المستمدة من الماركسية والوجودية والتوماوية الجديدة كَوْن الفلاسفة الشخصانيون مؤتلفاً حياً أصيلاً وعقيدة تشهير ونضال تضرب ذات اليمين وذات الشمال وتهاجم نفسها في كل مرة ترى أن حقيقة الشخص المحسوسة، التي تتحول تبعاً لأحوال الزمان والمكان، إنما هي عرضة لأن يُستبدل بها نظام يسمي فيه الشخص مفهوماً مجرداً لا وجه له. فالشخص تجسيد معين، وعلينا أن نستشفه كل مرة من خلال سماته الخاصة، من خلال تلك البسمة السعيدة التي تنم على رفة هناء، أو من خلال ذلك الانقباض أو التشنج يخلفه ألم بالغ أو جهد، أو من خلال ذلك الوجه الضائع الغريب عن نفسه حيث تتبين غياب الشخصية، كما هي حال البائس والعامل المحروم. إن رسالة الشخصانية الأولى قوامها النزول إلى أخط مستوى بلغه الوضع البشري حيث الإرهاق في العمل يذل الإنسان ولا يتيح له شعوراً بالذل، وهي تتمثل في هذا النداء الذي أرسله «بيغي»: «ما دام ثمة إنسان في الخارج، فكل باب أوصد دونه يوصد مدينة من الكراهية والظلم».

وهكذا شحذت الشخصانية أسلحتها وسط النضال. إنها لبثت دعوة ولكنها دعوة تكنزت في المعركة واتخذت قواماً فلسفياً. الشخصانية ليست نظاماً فلسفياً بل فلسفة منفتحة مناضلة.

وهي أيضاً فلسفة تمج الحرب ولكنها ليست للاستسلام أي للسلام على حساب كل شيء. فمؤتمر «مونيخ» في عرفها خيانة. ولم تحجم مجلة «الفكر» عن انتقاد معاهدة فرساي انتقاداً مريراً لأنها رأت فيها من الأسباب ما سيؤجج حفيظة ألمانيا. ولكن في زمن الاحتلال الألماني انتظم الفلاسفة الشخصانيون جميعاً في صفوف المقاومة. وحمل أحد أعداد مجلة «الفكر» هذا العنوان: «مذكرات حمار» - وهو يعني «بيتان». فأوقفت المجلة وزج بـ «مونييه» في السجن فأضرب عن الطعام. ويقاوم الشخصانيون كل أنواع الفساد في الأحزاب ولكنهم يعملون في سبيل الديمقراطية والنقاش الحر. و«مونييه» يرفض العنف ويبشر بـ «تقنية الوسائل الروحية». لكن الحركة الشخصانية تحبذ التنظيم النقابي على أنه أحد سبل الرجوع إلى العدالة. وفي أحد كتبه الأخيرة «جزع القرن العشرين» ينتقد «مونييه» التقنية والآلة لكنما يتضح له أن الآلة بريئة وأن الإنسان هو الذي يسيء استعمالها: فقليل من التقنية يستعبد الإنسان وكثير منها يحرره. وفي أعقاب رحلة إلى إفريقيا يطلع علينا «مونييه» بكتاب أشبه بالنبوءة: «بقطة إفريقيا السوداء». ها هي مجلة «الفكر» ضد الاستعمار. وها أن الشخصانية تنتشر في إفريقيا الشمالية. فإذا الفيلسوف المغربي الوحيد الذي ينعم اليوم بصيت عريض هو على مذهب الشخصانية. إنه محمد الحبابي. وعلى هذا

المذهب أيضاً يبدو عميد دار المعلمين في تونس، محجوب بن ميلاد. ومما كتبه إليّ أخيراً أحد الأطباء الجزائريين الشباب، وهو معتقل سياسي منذ أربع سنوات: «يعوزنا واحد كمونيه من عندنا، فالشخصانية هي الفلسفة الوحيدة القادرة على إنقاذ العرب».

إن الشخصانية، في مختلف مواقعها المتعاقبة، لم ترفض النقاش أبداً. ومونيه نفسه تراه يتابع نقاشه مع شيوعي مناضل حتى في العربة التي ستقوده إلى الموت، ذلك أنه انس في هذا الشيوعي أخاً له، إلى امتناع أخوة شاملة بينهما. يناقشه لأن الشخصانية لا تحجم عن الحوار مادام الخصم حسن النية. لذلك يبدو لي أن تهمة الانتقائية التي نسبها إليها «غارودي» إنما هي تهمة جائرة. لقد فاته أن الشخص انفتاح وحوار لا انغلاق وسكوت. وكان ردّ «لاكروا» عليه أفضل ما يكون الرد الشخصاني: «إن الشخصانية، بحكم جوهر عقيدتها وسنداً إلى مقاصدها الجذرية، ما كانت لتتأبى الحوار، بل إنها تحث دوماً عليه إذ تعتقد، مهما كانت التخطّطات الاستقرائية، إن كل واحد من الناس قابلٌ لأن يكون شخصاً وقادراً لأن يتبدّى رجلاً ذات يوم. ونحن إذ نقصد الحوار لا نقصد الدفاع ولا المدح ولا العناد، كما أننا لا نقصد الاستفزاز ولا المشائمة ولا المكايسة». ويضيف متوجهاً رأساً إلى الماركسية: «كل حوار صحيح قوامه الوضوح والمشاركة معاً. وقد يتنافى الاثنان عند الحد الفاصل، فيكون للوضوح أن يقضي على المشاركة، ويكون للمشاركة أن تقضي على الوضوح، كما يلتقي الاثنان في الحوار الصحيح فإذا هما خيره وصعوبته معاً. لا يقوم الحوار على رفض رأي الغير ولا على دمج في رأينا وحسب، بل على الاستعداد الذاتي للتفاعل والتطور لدى مماسة الآخرين». ويصل «لاكروا» إلى هذه النتيجة الحاسمة: «الحوار ليس من شأنه أن يعرضنا لسهام الغير - وهذا أيسر الأشياء - بل يعرضنا لقلب تفكيرنا بالذات رأساً على عقب». كل ذلك يدلّ على أن تهمة «الانتقائية» تجانب الشخصانية ولا تطالها، ويدل في الوقت نفسه على أن الشخصانية، بقدرتها على مناقشة نفسها بنفسها، ليست مذهباً مغلقاً على ذاته، وأن الماركسية تبدو بإزائها مذهباً جامداً على الرغم مما تتصف به من مرونة. فهي، وإن تمرّست بالنقد الذاتي، لا تتمرّس به إلا في التفاصيل العملية دونما التفات إلى المبادئ الأساسية أي دون أن تعيد بنفسها النظر في نفسها. أنا أقبل شخصياً أن يرفض الوحي المنزل إعادة النظر في مصدر إلهامه، لا في تطبيقاته العملية لأن هذه قد تخون معطيات الوحي. ولكن كيف القبول بأن تدّعي إحدى النظريات البشرية بأنها الحقيقة النهائية الكاملة كأنما هي تنطق، للأزلية، باسم الله الصمد؟ من هنا إننا، في الحوار القائم بين الشخصانية والشيوعية، نجد الشخصانية منفتحة أبداً للحوار بينما نجد الشيوعية مغلقة سلفاً على نفسها وفي أصل ما يكون التعصب الصلب.

ولئن عمدتُ، في تحليل الشخصانية، إلى شيء من اللانظام فما ذلك إلا لأنني قصدت أن أظهر بطريقة سريعة وحيّة بعض المواقف التي تجعل من حركة ما حركة لا عقيدة جامدة، ولأننا بذلك يتاح لنا أن نعطف على الشخصانية دون أن ننكر ذاتنا، وأن نتفاعل معها وننميها بما نعطيها من عندنا. وبعد، لماذا ننتكر لفلسفة متطورة ناضجة ما دامت تفسح لنا في احترام شخصيتنا وتدعونا إلى الإسهام في تنميتها هي، مبدية كل استعداد لاستيعاب معطياتنا الثمينة، وما دامت بالإضافة إلى ذلك امتداداً لتاريخنا بحيث أن انضمامنا إليها من شأنه أن يفضي بنا إلى النمو العصري الذي يعوزنا فنبلغ حالة من

النضج ليست سوى امتداد لعهدنا الوسيط؟ لا أقول أننا لو تركنا لأنفسنا لكننا وصلنا إلى الشخصية وإلى هذه الشخصية التي نحن بصدها، بل أعني أن هذه الشخصية لا تتعارض وتراثنا وأنها توفر لنا جهود عدة قرون كانت هي نتيجتها، فضلاً عن أنها تسمح لنا أن نطور فيها هذه الناحية أو تلك على مقتضى شخصيتنا الذاتية والتاريخية. ولذلك لن أتردد أبداً بعد الآن أن أذهب معكم إلى أعمق، إلى جذور الشخصية، كما لو كنا نفتش عن ذاتنا، وعن ذاتنا لا كما نحن اليوم وحسب، في حاجتنا وضرورتنا الراهنة في عالم القرن العشرين، بل عن ذاتنا كما كنا تاريخياً، يوم كانت فينا بذور هذه الشخصية ولم ننمها على الرغم من امتلاكنا لطاقتها. وبكلمة: إذا أنا اتخذت الشخصية محوراً فلسفياً فما ذلك إلا لأني على هديها أصبل حاضري بماضي.

الشخص والتسامي: غوص وبروز

لن أحاول ههنا، التزاماً مني لحدود موضوعي، أن أعرض عليكم فلسفةً للشخص وتحليلاً لمقوماته الميتافيزيقية واللاهوتية. حسبي أن أوضح صحة التأكيد الذي انتهى إليه حديثنا الأخير: إن الماركسية ردت إلينا كنه العمل، والوجودية بعثت فينا معنى الحرية. أما الشخصية فهي وحدها القادرة على أن تجمع الحرية والعمل معاً فتمنع العمل أن يتنافى والطبيعة الإنسانية وتمنع الحرية المطلقة أن تبقى وهماً لا فعالية له. فالحرية والعمل، إذا ما انفصل أحدهما عن الآخر، صارا إلى ضعفة الإنسان. وإذا ما قيض لهما اجتماع وضع الإنسان موضعه في العالم: ذاتاً يعمل على تطوير العالم. فإن وفقتُ إلى توضيح ذلك، بأن لنا في الوقت نفسه أن الشخصية تعطي التاريخ وجوداً صحيحاً ومعنى متوافراً خلواً من المتناقضات، متناقضات «هيجل» و«ماركس» والوجوديين. وفي هذا المجال أيضاً سأجتنب الإسهاب لا لضعف المادة كما تعلمون بل لضيق الوقت.

الجزء بأن الإنسان شخص يعني الاعتراف بذاتيته محوراً لكل منظور لا موضوعاً من المواضيع؛ حتى ولو كان موضوعاً نفسياً وكان أرقى نسبياً مما يحيط به. والإنسان، وإن انتسب إلى الطبيعة، فهو من الطبيعة أسمى كيان. وهو وإن غاص في العالم يظل أسمى من العالم. وسموه هذا ناتج بالذات من ذاك الذي يجعل منه وجداناً يعي الماضي ويستطلع المستقبل، وعقلاً يستطيع أن يحتوي الكون وأن يغتمره، على حد قول باسكال: «الكون يشملني ويغمرني برحابته، فكأنني نقطة فيه، أما أنا فبفكري أشمل الكون». فالوجدان، والذاكرة، والتبصر، والفهم، كلها تؤلف الشخصية، تلك الشخصية التي لا تنتهي أبداً من توحيد نفسها وتلبث أبداً حركة توحيد. ولكن الشخصية ليست الشخص بعد. فالشخص هو القوة العاملة دوماً على توحيد الذات، وهو الملتقى الذي يتجمع فيه كل ما يأتي من العالم الخارجي، وهو الوهاب الذي تصدر عنه كل هبة مستجدة. وهو الخلاق المبدع إذن. خلاق لكل جديد، ومطور للكون بالتالي. أن يقال إن تاريخ الإنسان إن هو إلا تاريخ الطبيعة، فذلك من باب التشديد على التضامن الصميمي بين العالم والإنسان مما يجعل من الإنسان ثمرة الكون الذي سبقه، ومما يعني أيضاً أن العالم كله قصة لتطور النمو البشري، يدون الأسطورة التي تستبين فيها نشوء الإنسان لأن الطبيعة بحالتها الراهنة باتت لا تتيح التمييز بين ما يعود إليها وما يعود للإنسان. بقي أن تلك القصة الفذة، حيث يتحد

الإنسان والطبيعة اتحاداً حميماً، تستمد إلهامها من الإنسان أي من ذلك الوجدان الذي غاص بكل جذوره في أعماق الكون فسميا عليه. أجل إنه بجملته جبلة لحم ودم، وأنه سابح بكليته في الكون مثل شجرة عظيمة أصلها في الأرض وفروعها في السماء ولكنها شجرة روحية أي متسامية: وهذا التسامي ليس علواً إضافياً ما دام الإنسان مغموراً في الفضاء مثل ذرة رمل في السنين الضوئية، بل هو ظهور عالم جديد، عالم «الجوانية» الإنسانية، ذلك الصميم الذي يعصم سريرتنا ولا ينفصل عن ظاهرنا العضوي، وهذا الأخير لا ينفصل عن ظاهر آخر لنا هو البيئة الاجتماعية والوسط الإقتصادي، ذلك الصميم الصامد الذي ينفتح للحقيقة انطلاقاً من ذاته ويأبى أن تُفرض عليه من الخارج فرضاً والذي يتقدم إلى الموت عندما يرى أن قيمه معرضة للخطر هي أثمن من الحياة. ذلك الصميم الذي يندفع إلى العمل وإلى الحرية وإلى الرباط الاجتماعي، كما سنرى بعد قليل، ذلك الصميم الذي يوطد إيمان الشيوعي بمستقبل الثورة عبر الحاضر وكل مرئي فيه، مما يؤكد أن الماركسية لم تطرد الإيمان إلا بالكلام فحسب، وأنها حافظت عليه بالفعل لأن هذا الإيمان بالمستقبل ليس سوى معتقد، سوى اعتماد مفتوح على أبعد من الذات، وهذا هو جوهر كل ديانة. لذلك يمكن الكلام، دون أية توربة عن «الإيمان الشيوعي». بيد أن هذا الإيمان يستلزم غير الإنسان الماركسي، إنساناً له طبيعة مادية وروحية على حد سواء.

وعندما يعلن «مونيه» في مؤلفه الصغير «الشخصانية»، الذي صدر عام ١٩٥٠ قبل وفاته بثلاثة أشهر، عندما يعلن: «إن الشخصانية ليست مذهباً روحياً» فإنما يعني «الروحانية المجردة»، تلك التي أخطأ «ماركس» عند ظنها «الروحانية المجسدة» والتي كانت في الواقع «المثالية».

نكتفي إذاً من تحليلنا باستخلاص هاتين اللفظتين الرئيسيتين: «الغوص والبروز» اللتين تصفان حالة الروحانية الإنسانية كما يبدونها لنا علم ظواهر الوجدان البشري. وإن ما يسمى بالروحانية في الميتافيزيقيا، يسمى في التحليل الوضعي «الوجدان الغائص والبارز» ونسميه بكلمة واحدة: «التسامي». ونحن نستكمل وصف هذا «التسامي» بملاحظتين:

الأولى: تتناول صلة الوجدان بالعالم، وبتعبير آخر: صلة داخلنا بالخارج. إذ لا يعني التسامي انعزالاً عن العالم وقطع كل علاقة به، بل يعني انطلاقاً من الصميم واجتيازاً وتفوقاً. فالتسامي هو فعلٌ تخطى حيث الداخل والخارج متلازمان، وحيث الوجدان رهن بالجسم والجسم بدوره رهن بالعالم. وبذلك نغدو على نقيض الثنائية، ثنائية المذهب المثالي وثنائية المادية الجدلية. فمرحى بتلك الضرورة التي تربط بالكون والتي تخضع الوجدان لذلك الناموس الذي يجعله لا يحقق ذاته إلا بواسطة الكون الذي يحيط به ولكنه يتيح له أن يستمد حضوره إلى الكون من نفسه فقط، حاملاً إليه ثرواته الجديدة. في هذا تكمن إمكانية العمل والحرية.

أما الملاحظة الثانية والأخيرة فهي أن تلك «الجوانية» في الوجدان لا تقطع الطريق على كل مثالية وحسب، بل على كل فردية أيضاً. وهي إذ تقتضي بعض الانعزال لا تقتضي تمام الانقطاع عن المجتمع. لأن الآخرين هم جزء لا يتجزأ من هذا الكون الذي أنا جزء منه، وإليه يحملون من ضروب المقاومة والتواطؤ والحفز ما يمنعني على كل حال أن أنغلق على ذاتي، لا بل يمنعني أن أحقق ذاتي إلا بالاتصال بهم في أخذ وعطاء. وقد أوجز «مونيه» هذا الوضع بقوله الرائع: «أقصر طريق بيني وبين نفسي

يمرّ دوماً بالغير». وهذا ما يسميه «نيدونسيل» تبادل الوجدانات، ويرى فيه «لا كروا» معنى الحوار. نحن نعلم أن قمم الجبال لا تتلاقى إلا عبر المادة. فالمادة وسيط بيني وبين ذاتي، وهي وسيط بيني وبين الآخرين، جميع الآخرين. لذلك فالصفة الاجتماعية ليست صفة خارجية بالنسبة إلينا، تضاف إلى الوجدان من الخارج، بل هي محور من محاور حياتي الشخصية. إنها تضعني في موضعي، تكملني وتحملني على التفاعل مع الغير. وما الحب سوى الصيغة المتناهية في هذا الوضع، أما الصداقة والرفقة فهما من البواكير. وليس المواطن من يعيش في وطن مع الآخرين، بل المواطن من يعيش من الوطن وللوطن. لذلك جعل «مونية» عنوان كتابه الأول الصادر سنة ١٩٣٦: «الثورة الشخصية والجماعية». لكنه ولا شك كان يعلم أن «واو» العطف بينهما زائدة، إذ ليس من شخص لا متفتح على الجماعة، وليس من جماعة حقيقية لا تتألف من أشخاص أو من أفراد يسعون لاستكمال الشخصية.

هاتان الملاحظتان تبعدان الشخصية نهائياً عن كل اختلاط بالثنائية والفردية. ولكن ألا يمكن الكلام عن جدلية في الشخصية؟ بلى دون شك. بل إن الجدلية تأخذ، هنا، كل معناها وتنثني من داخلها كل المتناقضات. كانت الجدلية المثالية عند «هيجل» تشكو ضعفاً في علاقة الوجدان بالمادة: فالوجدان هو الحقيقة الأولى، والمادة تبع له. وكان ضعف المادية الجدلية عند «ماركس» في أن المادة هي العالم الأول والوجدان تبع لها. وفي كلتا الحالتين كانت الجدلية محرومة من حقيقة أحد العنصرين، إذ كان أحدهما انعكاساً منقوص الفعالية. حين أن الجدلية الصحيحة تقتضي صلة حميمة بين العنصرين، حيث كلاهما يتمتع بطبيعة كاملة ولا يكون مجرد تبع. ولما كان الشخص البشري مادة ذات روح فهناك، بوصفه مادياً، جسر يربطه بالعالم. أما بوصفه روحانياً فإن طبيعته الجديدة يمكنها أن تقيم صلة بالعالم جدلية. وبكلمة: إن الشخصية إن هي إلا واقعية العالم والوجدان، وهذه الواقعية المزدوجة هي وحدها كفيلة بإعطاء الجدلية تفسيرها الصحيح.

فضلاً عن أن لهذه الجدلية دورين: دوراً حيال العالم ودوراً حيال الآخرين ممن هم من العالم. بحيث أن تطورها يبعث على تطور الكيان الشخصي والكيان الاجتماعي معاً. وهذه الجدلية الواقعية هي إذن الجدلية الوحيدة التي تضمن عالماً شخصانياً - جماعياً. فتألف الإنسان والطبيعة، والإنسان والمجتمع، ذلك التآلف بين «الجوهر والوجود» الذي كانت تحلم به الماركسية، لا أرى فلسفة أخرى قادرة أن تتوخاه هدفاً غير موهوم سوى الفلسفة التي نتكلم عنها.

* * *

عمل وحرية

لئن نحن أطلنا الحديث عن هذه الناحية فلأنها ستلقي النور سريعاً على الصلة القائمة بين العمل والحرية، تلك الصلة التي وددنا بلوغها ختاماً لعجالتنا هذه عن الشخصية. ولكننا لم نغيب عنا حتى الآن أن هذه الفلسفة الجديدة لها من موفور العافية ما يمكنها من محاورة الوجودية والماركسية دون مركّب نقص ومن تخطيها بأشواط. ولنتكلم أولاً عن العمل.

إن لتسامي الشخص مظهرين. إنه، مثل كل تخطٍ، يشتمل على مظهر سلبي (لما هو متخطي) ومظهر إيجابي (لما تتخطى نحوه). أما الوجه السلبي فأكثر ما يتجلى في العمل، وأما الوجه الإيجابي ففي الحرية.

فالعمل هو قبل كل شيء نفي للطبيعة كما تتراءى للوجدان. ونحن إذا ما توقفنا عند أية مرحلة من مراحل التاريخ سواء عند الإنسان البدائي تجاه المادة الخام أو عند إنسان اليوم تجاه المادة التي طورها نشاط الأجيال، فإننا لنجد جوهر العمل واحداً. إنه نفي لوضعية المادة في حالتها الراهنة، بغية تغيير شكلها طبقاً لهدف يكون أكثر تلاؤماً وحاجة الإنسان الحاضرة. فالأشغال التي تنتج من العمل تجسم مدى تعاون العالم والإنسان. وتظهر تحولات المادة ما حققه محولها من تطورات. و«ماركس» تراه على حق عندما يقول إن تاريخ الصناعات والآلات إنما يروي تاريخ الإنسان وأن العمل «أنسنة» للطبيعة مطردة.

لم يكن خطأ «ماركس» في تشديده على دور المادة، ذاك الدور الذي يكشف للإنسان طبيعته، إنما خطؤه كان في أنه رأى في هذا الدور خضوع الوجدان للتركيب التحتي خضوعاً كاملاً بديل أن يرى فيه خضوع المادة للإنسان. وهب أنه يسلّم بصلة جدلية متساوية بين العنصرين، فإن المادية التاريخية عنده لا تتيح له تأييد موقفه لأن الوجدان في رأيه ليس طبيعة روحية بل هو مجرد فعل نفسي، ولأن الإنسان ليس سوى تحول في طرق الاكتمال.

أما ما يقتضيه تسامي الشخص على وجه الدقة فهو ما للمادة من سلطان على الوجدان، إلى ما للوجدان على المادة من أسبقية المبادرة. فالشخص بحكم تساميه يخضع أولاً لنواميس العالم. وبسبب هذا التسامي عينه يضطلع الشخص بالمادة وينفحها بمعنى جديد ينبع من الإنسان. فجهاز الساعة، مثلاً، معدن أولاه الساعاتي، إذ صنعه، معنى إنسانياً. ولكن إضافة هذا المعنى تقتضي وجود «جوانية» تشمل المادة ونواميسها، وتقتضي شعوراً بالحاجة الجديدة واستنباطاً للوسائل القادرة على إشباعها وتحليقاً فوق المادة بتصميم للعمل وتسجيلاً لهذا التصميم في كلمات أو في صيغة عملية، فانتقالاً من ثم إلى التنفيذ. إن تشابك الوجدان والمادة هذا يؤلف نمطاً جدلياً فيه يبدأ الوجدان بنفسه الطبيعة قبل أن يسمها بميسمه الجديد، ولكننا لا عمل دون تسام.

مرة جديدة نؤكد أن الشخص يصنع نفسه بالعمل، و«ماركس» على حق في هذا القول. لكن العمل لا يتم إلا على يد الشخص، وفي ذلك نفترق عن «ماركس». يستنتج من ذلك، كما أوضح «لاكروا» و«ريكور»، أن لا حضارة حيث يكون العمل القيمة الأولى. فالشخص يثبت وجوده لا بمزاولة العمل فحسب، بل بالتأمل في القيم في فترة الراحة بعد فترة الجهد. ومع أننا دخلنا اليوم في مرحلة من التطور تتصدرها ضرورة العمل، فهذه الصدارة حدث عارض، قد تكون من قبيل تدارك الوقت الضائع وليست ذاك الأمر الطبيعي. أجل إن التاريخ صنعة العمل، لكن العمل نفسه صنيع الشخص كله، بما في ذلك طاقاته الفائضة التي بها يغني عمله الدائب ويبدأ بالتسامي عليه. ولنوجز هذه النقطة بكلمة: صحيح أن العمل هو إنتاج الشخص، ولكن الشخص ليس عاملاً فحسب. من هنا ننقل إلى الحرية.

وإذا كان العمل يمثل الوجه السلبي في التسامي، فالحرية هي وجهه الإيجابي وفيها تكمل الصلة بين العمل والتحرير. هذا من جهة، ثم إن التحرير هو جهد الإنسان للانطلاق من عقالات الطبيعة وفوضى الغرائز. وتطوير العالم بالعمل يساعد الإنسان على رفع الطبيعة إلى مستوى الوجدان، فيجد فيها استجابة لحاجاته بحيث أن «أنسة» الطبيعة هذه تحرر الإنسان فينهض ويسيطر على الطبيعة بذاته بدلاً من أن يرتهن بها حتى الرق كما كانت الحال عند الرجل البدائي. هنا تبدو الحرية مشروطة بالعمل والاقتصاد وما اصطاحوا على تسميته بالتركيب التحتي. لذلك كان من حسنات الماركسية أنها أبانت أن الحرية مرتبطة بالعمل حتى أنها مثله فتح متواصل نتيجة تنظيم في الكون.

وبدون تنظيم عادل في البلد لا مجال للكلام على الديمقراطية، بل من العبث ذكر الحرية للجنس البشري. ولكن أية حرية نعني؟ - أتلك الحرية التي أسمىها تحريراً من الضياع عن الذات، والتي يعبر عنها بدقة أوفى: «حرية القدرة»؟ فالإنسان «يقدر» أكثر فأكثر، ولكنه بمعزل عن بعض الأسباب الاقتصادية لا يقدر شيئاً، بل يتلاشى.

ولكن حرية القدرة ليست كل الحرية. وهنا تنفصل الشخصية مرة جديدة عن الماركسية. فبدون قدرة لست حراً، ولكن حصولي على كل أنواع القدرة لن يحررني بالفعل ذاته من غرائزي، أو من هوى عارض، أو من حتمية مجهولة، أو من حركة جماهيرية مما تنتفي معه حريتي. فحرية القدرة هذه، التي تنمو مع حركة التحرير، هي حرية جزئية ما دامت لا تعتمد على «حرية الإرادة» التي هي روح الحرية وكنهها إذا شئت. وحرية الإرادة تظهر في القدرة على الاختيار. وهذا لا يعني أننا ننعم بالحرية الفضلى، بالعمل ضد الطبيعة وضد الحتمية وضد الغرائز، ودون أن نقيم وزناً للأحوال الاقتصادية. إنما الحرية الفضلى قوامها توجيه الغريزة والحتمية والطبيعة إلى الغايات التي يختارها الشخص. وهذا هو الاختيار الذاتي الذي يتوسل، كيما يتحقق، بكل الوسائل التي تضعها الطبيعة في حوزتنا وبكل الطاقات المكتسبة بالجهد، فيوجهها نحو الهدف الذي يختاره الشخص. إذ أن في الشخص ما يؤهله لتركيز الاستقلال النسبي حيال الطبيعة. وهذا هو السمو بعينه. فالتخطي الذي أتاح العمل هو الذي يسلط الشخص على جميع أوضاعه ويوليه القدرة، لا على خنق هذه الأوضاع بل على استخدامها، ولا على الاستهانة بحرية القدرة بل على احترامها وتنميتها رجاء أن تظهر بجلاء حرية الإرادة وغناها.

نتيجة مهمة سنستنتجها من هذا التمييز بين القدرة والإرادة. فلئن كانت القدرة تكتسب بالعمل وإزالة الضياع، ولئن كان يمكن أخذها أو رفضها من جانب أية سلطة مثلاً، فإن حرية الإرادة هي على العكس صنونا، إذ تنبع من صميم شخصنا بأجمعه. لذلك كان الاستغناء عنها استغناءً عن ذاتنا وتخلياً ولا أخطأ. وإنما الضرورة باحترام الإرادة، حتى ولو مالت إلى خطيأ، هي روح كل ديمقراطية أصيلة. وبهذه الروح تجابه كل استبداد، سواء تأتى من زعيم فرد أو من حزب واحد - أيأ كان هذا الحزب - حتى الذي يتجسم فيه الصالح العام. وإنه لفي الإمكان تسديد حرية الإرادة إذا هي زاعجت، بمنعها عن مزاوله سلطانها لفترة من الزمن. ولكن لا يجوز على الإطلاق، ومهما كان السبب، تعطيل حرية الإرادة لزمّن غير محدود أو معاملة شخص كأنما لا حرية له، أو كأن حريته ليست ذاته عينها.

نفهم من هنا لماذا تظل الديمقراطية الشخصية خصماً لفهوم الماركسية ولكل نظرية أخرى تماثلها وتعامل الإنسان، ولو إلى حين، معاملة موضوع مقيّد الحرية إلى أن يسلم الاقتصاد ويصبح موفور العافية. فالإنسان لا ينبري من فوره إنساناً، بل إنساناً يصير يوماً تلو يوم. ولا تُكتسب الحرية بعد فترة من الزمن بل تُكتسب بالممارسة دواليك. دون ذلك يُستذلّ الإنسان استدلالاً شاملاً، أو تعلق حريته على وعد وهمي بالحرية نعرف مسبقاً أنه لن يكون ممكن التحقيق. لهذا أعلنت في المحاضرة السابقة بأن الماركسية وعد لن يتحقق أبداً، وإن تحقق انتفت معه كل الفلسفة التي مهّدت له.

وهل يعني ذلك أن مذهب الشخصية يمجّ كل ثورة وانقلاب مفاجئ وأن علينا أن ننتظر من التربية وحدها ومن المؤثرات الخلقية أن تقود الإنسان إلى تحقيق إنسانيته؟ لا. فالشخص وإن كان مطبوعاً على التسامي، فهو لا يلبث مقيداً بالوضع المادي والاقتصادي، ذلك الوضع الذي يترتب على الإنسان أن يتسامى به. فالإصلاح الشخصي لا يكفي إذن بالتربية الخلقية وحسب، بل يتطلب كذلك تغيير الهياكل التي يرتبط بها الإنسان. لذلك عندما يستشري الفساد ويُحرم الإنسان من كل حرية في القدرة وتكبل فيه حرية الإرادة فتتردى عاجزة عن الظهور لانعدام الوسائل، إذ ذاك ترى الشخصية أن لا ندحة لها عن الثورة، شريطة أن تستلهم هذه الثورة الإنسان وتساميه وأن ترسي تساميه قاعدة لحركتها الإصلاحية وأن توجه النظام الجديد كله نحو تأمين الحرية والكرامة لكل إنسان، رجاء أن يدخل كل حين إلى عالم البشر. والثورة التي توحى بها ضرورة السمو يشهد على أصالتها بلوغ السمو، وإلا فقدت كل شرعيتها. وهذا ما يعطي التاريخ كنهه: فالتاريخ حركة «أنسنة» للكون، لكن انطلاقاً من الحرية. وأكثر من ذلك: إن دعوة التاريخ الإنساني مشرعة على التسامي، عنيت أنها تقدّم مطرداً لا نهاية له. وهذا ما سناه جلياً في المحاضرة الآتية.

* * *

شخصانية من عندنا

بقي عليّ أن أختتم كلامي. كل ما أسلفناه عن الشخص وتساميه وعن العمل والحرية هو من خصائص الشخصية أي الروحانية الجديدة التي اجتازت الماركسية والوجودية وأثّرت منهما. وما هي سوى امتداد لمذهب قديم هو الروحانية المتجسدة، ذلك المذهب المشترك بين الغرب والشرق الذي كان متوسطياً قبل أن يكون غربياً، فأسهّم فيه اليونان وبيزنطية وآباء الكنيسة الشرقية والفلاسفة العرب، بحيث أن جذوره الشرقية، وإن كان متوسطياً، أعمق في التاريخ من جذوره الغربية. لذلك أستطيع أن أصرّح اليوم أن الصيغة الوحيدة لكي نكون شرقيين، وشرقيين من القرن العشرين، هي أن نكون شخصانيين. فبذلك لا يفوتني شيء من حصيلة سبعة قرون من التاريخ الغربي، يوم كان الشرق مستغرقاً في نومه، ومن ثمّ ذهباً إلى اثني عشر قرناً بعد المسيح وخمسة قرون قبله، عنيت سبعة عشر قرناً كانت كلها شرقية.

إن هذه القرون السبعة عشر تشتمل على المصادر الفلسفية للمذهب الروحاني منذ «أفلاطون» و«أرسطو». وتشتمل كذلك على الوحي المسيحي ينزل شهادة لما للشخصية الإنسانية من قيمة لا حد لها.

وتشتمل على الإسلام الذي جاء تأكيداً لكرامة الإنسان وخلوده. وتشتمل على آباء الكنيسة أمثال غريغوريوس النازيانزي ويوحنا الدمشقي اللذين هياً البحث في أصول الشخص اللاهوتية انطلاقاً من سر الثالوث الأقدس. وتشتمل على ابن سينا وابن رشد، أحدهما يميل إلى الأفلاطونية والآخر إلى الأرسطية وكلاهما يعترف للإنسان بعقل من طبيعة إلهية يتخطى به حدود المخلوقات. كل هذا جمعه الغرب، في القرن الثالث عشر، على يد توما الأكويني في نظرية «الصورة الفائضة». وهذه الصورة الفائضة يراد منها اليوم، في لغة علم الظواهر، «تسامي الشخص».

وهكذا يرجعنا إلى جذور الشخص لا نلقي وحسب الحد الجامع بين الغرب والشرق، بل نلقي الصلة الفضلى بين الإسلام والمسيحية. وكل ذلك يمهد لمحاضرتنا المقبلة التي نتوخاها خلاصة عامة لما قلناه. ولا أخالكم إلا أدركتم أن مفهوم الشخص والشخصية هو الجسر الفريد، كي لا أقول الأوحيد، الذي يصل حاضرتنا بماضيها ويجعلنا من عصرنا دون أن نتخلى عن ذاتنا ويُشيع في قرننا العشرين ماويةً شرقية لا غنى عنها، في رأيي، لتاريخ الحضارة. من أدرك ذلك وتذكر له فكأنه اختار اللامعقول.

رينيه حبشي

المصدر: فلسفة زماننا الحاضر. رينيه حبشي

محاضرات الندوة س ١٨ - النشرة ٤ - بيروت ١٩٦٤

بعض وجوه فكرنا المعاصر في الدين والفلسفة ماجد فخري

لعل أهم الأحداث الفكرية التي شهدتها مستهل القرن العشرين في الربوع العربية إقبال العلماء والمفكرين العرب على تدبر التراث العقلي والفلسفي القديم وإحيائه وتدارسه، بعد انقطاع صلتهم بذلك التراث طوال قرون عدة. فبينما شهد القرن التاسع عشر قيام نهضة فكرية استهدفت إحياء الأدب واللغة العربيين، كان من روادها إبراهيم الحوراني وناصيف اليازجي وبطرس البستاني وجرجي زيدان، اتصفت النهضة الفكرية في القرن العشرين بطابع عقلي أوسع مدى وأبعد غوراً. فالتراث الأدبي واللغوي الذي كان من مفاخر العرب لم يكن إلا الإطار الشكلي الذي عبر العرب من خلاله، قديماً وحديثاً، عن أهم شجونهم العقلية والروحية. لذا كان من الطبيعي أن تمهد النهضة الأدبية للنهضة الفكرية، وأن يعتمد العرب إلى معالجة شؤون الفكر والروح معالجة رصينة، مستوحين تراثهم الفكري القديم أولاً، وماضين قدماً بالحياة الفكرية في شتى أشكالها ثانياً.

أما العوامل التي أفضت إلى قيام هذه النهضة الفكرية في مطلع القرن العشرين فكثيرة. منها:

أ - عوامل تاريخية صرف تتصل بطبيعة الحس الزمني والحرص على ما وصل الحاضر بالماضي والمفاخرة بمآتي الأجداد واعتبارها جزءاً من الذخيرة الروحية الواحدة للأمة.

ب - عوامل قومية وسياسية تتصل باستتباب الوعي القومي والشعور العارم بهوية قومية واحدة، ذات جوانب عرقية ولغوية وثقافية معينة.

ج - عوامل كيانية تتصل بما يمكن دعوته منطق الحياة العقلية الذاتي. فالحياة العقلية لا بد أن تمر بمراحل مختلفة تبلغ أوجها في هذا الإقبال على تدبر مسائل الذات والطبيعة والله تدبراً عقلياً، وتقليبها على وجوهها، والوقوف منها موقفاً كيانياً واضحاً، وتطبيقها على جوانب الحياة العامة بشكل واع.

ولهذه الأنماط الثلاثة من العوامل جانب سلبي لا بد من الإشارة إليه هنا. فقد اقترن بقيام الوعي القومي وبحركات التحرر السياسي في القرن العشرين رغبة ملحّة في إثبات العرب لهويتهم الفكرية المستقلة، في وجه الحضارة الغربية، والتدليل على أن إرثهم الفكري لا يقصر عنها شأواً. لذا عمد العلماء والمؤرخون إلى إحياء هذا الإرث - ولا سيما ما كان يتصف منه بطابع عالمي في بابي العلم والفلسفة أولاً، وإلى التعليق عليه وشرحه والترويح له ثانياً، ثم التطرق من ذلك إلى الجري في حلبة التفكير الفلسفي

الخلاقي، ثالثاً، على غرار أقرانهم في الغرب. وما زال هذا الطابع المثلث الوجوه يغلب على النتاج الفكري العربي في مستهل النصف الثاني من القرن العشرين.

ويلاحظ أن هذه «الجملة الثانية» في ميدان الفلسفة ومشتقاتها، في النصف الأول من هذا القرن، تشبه من نواحٍ عدة الجملة الأولى التي جالها العرب في هذا الميدان، في القرن التاسع للميلاد. فقد انبثقت الحركة الفلسفية والعلمية الكبرى التي شهدتها عصر المأمون (٨١٣ - ٨٣٣)، كما هو معروف، عن شعور المسلمين بالحاجة إلى مضاهاة الروم والفرس في الحقل الفكري، كما ضاهوهم وبزّوهم في الحقل السياسي والعسكري. فكان أن أقبلوا على الفلسفة اليونانية والعلوم القديمة إقبالاً منقطع النظير، وانصرفوا طوال نحو قرن إلى نقل هذه الفلسفة والعلوم وتدارسها والتعليق عليها، ثم خرجوا من كل ذلك في القرنين اللاحقين بتركييب فلسفية كبرى، نقرنها بأسماء الكندي والرازي والفارابي وابن سينا وابن رشد والسهورودي.

وكان من ثمار هذا الإقبال أيضاً أن الحياة الدينية اضطرت إلى اتخاذ موقف صريح من الفلسفة والعلم، فافتشت منهما جانب المنطق والأسلوب حيناً، كما فعل المعتزلة؛ أو خرجت عليهما خروجاً تاماً، كما فعل الحنابلة والمتصوفون؛ أو وقفت منهما موقفاً معتدلاً هو وسط بين الأخذ والرد، كما فعلت الأشعرية وما اشتقت عنها من مدارس وفروق.

مضمون العقيدة الدينية بين التجديد والتقليد

لا مندوحة للباحث من استهلال سيرة النهضة الفكرية في القرن العشرين بالإشارة إلى الدور الذي لعبه الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) في تحديد المنهاج الإصلاحي للإسلام الحديث. ومع أن الشيخ محمد عبده كان مديناً للسيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧)، في رؤياه للإسلام الجديد وطاقاته المهدورة، فإنه يعود الفضل الأكبر في بسط هذا المنهاج وتحديد معالمه والترويج له.

وينطلق كلاً من جمال الدين ومحمد عبده من مقدمة كبرى: هي صلاحية الإسلام، في جوهره، لجميع العصور. وما الوهن والانحطاط الذي ينعي على الشعوب الإسلامية إلا نتيجة تقاعس المسلمين أنفسهم ودسائس الأجانب ومكائدهم منذ أيام الخليفة المعتصم (٨٣٣ - ٨٤٢) حتى يومنا هذا، لا نتيجة فساد ذاتي في تركيب معتقدهم الديني، كما يزعم الخصوم. فهذا المعتقد يرتكز على ركائز العقل ويقول بالحرية والاختيار وينكر التواكل والخمول. ولكن المسلمين قد ضلوا سواء السبيل وتنبكوا عن الاهتداء بهدي دينهم، فصاروا إلى ما صاروا إليه من الانحطاط والجمود (راجع لمحمد عبده «الإسلام والرد على منتقديه»، القاهرة ١٩٢٨، ص ٢٦). فلزم للخروج من هذا المأزق أن يبعث الإسلام من جديد ويطهر من الشوائب التي لحقت به، في غضون تاريخه الطويل، والرجوع إلى نهج السلف الصالح، الذين أرسوا قواعد العقيدة الإسلامية، وفتح باب الاجتهاد، الذي كان المعدن الذي اشتق منه المذاهب الفقهية، لكي يتسنى للعالم أن يؤول التعاليم الإسلامية تأويلاً جديداً يتلاءم مع روح العصر.

هذه أهم مقومات الدعوة التي صدع بها محمد عبده وحمل لواءها في مطلع القرن نفر من تلامذته، لعل أشهرهم الشيخ محمد رشيد رضا (توفي ١٩٣٥) مؤسس مجلة «النار»، الذي لم يكل عن المناادة

بأصالة الإسلام وصلاحيته لكل عصر. وليس غرضنا في هذا المقال التوفر على سرد سيرة هذه الحركة الإصلاحية التي بدأت في أواخر القرن الماضي وأتت بعض ثمارها في العقود الأولى من هذا القرن. ولكن يلاحظ أن هذه الحركة قد طبعت بطابعها الخاص معظم المؤلفات الدينية التي ما زالت تنبثق عن أقلام الأدباء والمفكرين في الشرق العربي. فمنذ ظهور المساجلة المشهورة بين محمد عبده وغبريال هانوتو على صفحات جريدة «المؤيد» (٢١ آذار، مارس، حتى ١٣ أيار، مايو، سنة ١٩٠٠)، والجانب الحجاجي يهيمن على نتائج المشتغلين بالقضايا الدينية. يقوم هذا الجانب الحجاجي، الذي قد ندعوه علم الكلام الجديد، على الانتصار للإسلام ودرء الهجمات التي يتعرض لها على يد المستشرقين ومن لف لفهم خاصة، واتهامهم بالغرض تارة أو بالتقصير عن إدراك حقيقة الإسلام طوراً. (وذلك بالضبط ما فعله المعتزلة في القرن الثامن والتاسع في ردودهم على الدهرية والمانوية والبراهمة وسواهم من منكري الإسلام). ويتراوح هذا الحجاج بين المعالجة الرزينة للمآخذ التي يأخذها الخصوم على الإسلام وتقنيدها على أساس من العقل والمنطق، من جهة، وبين التشنيع والاستنكار والمكابرة، في الرد على هؤلاء الخصوم، من جهة ثانية.

ومما يؤسف له أن الضرب الثاني يربو على الضرب الأول ويكاد لا يحيط به حصراً. ولكننا نكتفي بالتمثيل عليه ببعض المنشورات التي ظهرت حديثاً، ككتاب «الإسلام ومشكلات الحضارة» (١٩٦٢) لسيد قطب، صاحب كتاب «الإسلام والعدالة الاجتماعية» وسواه من المؤلفات المعروفة. ينطلق المؤلف من كتاب الكسي كاريل «الإنسان هذا المجهول»، ليدلل من خلاله على تخطيط الحضارة الغربية في ظلام دامس، في معالجتها لمشاكل الإنسان الخلقية والدينية. ومع أنه مضطر ضمناً إلى استثناء الكسي كاريل، الذي يقتطف من كتابه فصولاً كاملة في تأييد أقواله، والثناء عليه ثناء حسناً، فهو يرى مع ذلك أن الكسي كاريل «سجين هذه الحضارة (الغربية) وسجين بيئتها وتاريخها وملابس حياتها... فلم يملك، حين يثب الوثبة الكبرى، أن يخرج من إطارها» (ص ١٦٥). لذا لم يكن العلاج الذي يصفه - أي توخي الإنسان الحديث معرفة أعمق بالذات البشرية - شافياً، لأنه لم يدخل فيه جانب الدين الأصيل. والجانب الديني الوحيد الذي يدخله هو الجانب الروحاني (المسيحي) المجرد الذي لم تجن منه الحضارة الغربية، لا سيما في العصور الوسطى، عند المؤلف، إلا ثمار الرهينة العجفاء. فكان على الفكر أن يطلب لإنسان القرن العشرين مخرجاً آخر من المآزق الخلقية والروحية التي زجته الحضارة الغربية فيها. وهذا المخرج هو المنهج الإسلامي للحياة، الذي يمتاز عن المخرج العقلي والروحي، الذي يقترحه الكسي كاريل، وما عداه من المخرج جملة، لأنه وحده كفيل بإنقاذ هذا الجيل. «فنحن أصحاب المنهج الإسلامي للحياة»، كما يقول سيد قطب، «نملك للبشرية ما لا يملكه أحد آخر على ظهر هذا الكوكب... ونملك أن ننقذ دكتور كاريل نفسه من حيرته هذه وأن نستجيب لصراخه المخلص العميق الحاد» (ص ١٦٨).

يتلخص هذا المنهج في الترحيب بالعلم، ولا سيما العلوم الإنسانية، وفي الخروج بمفهوم الدين عن ذلك الإطار الروحي الضيق الذي زجه فيه الكسي كاريل وأقرانه في الغرب. فالدين عندنا، كما يقول الكاتب، «بوتقة الحياة كلها، تصهر فيه ثم تشكل في جميع صورها وألوانها». فكان «العقل والعلم

والصناعة والاقتصاد والسياسة والصلاة والدعاء والاتصال بالملأ الأعلى ظواهر لهذا النشاط حول هذا المحور وداخل هذا الإطار». لذا لم يكن هذا الدين مضطراً إلى رفض الحضارة الصناعية ومحاربتها، على غرار ما فعلته الكنيسة في أوروبا، أو التنكر للعلم الذي تقوم عليه الحضارة الغربية اليوم. فبين المنهج الإسلامي وبين العلم، عند سيد قطب، «صلح قديم». وهو يقارن في هذا المقام بين المنهج الإسلامي والمنهج اليوناني القديم، الذي اتصف بالإغراق في التجريد، ويذهب إلى أن ميزة المنهج الأول أنه يوفق بين نزعتين متضابيتين: هما المثالية والواقعية، فصح تسميته «بالمثالية الواقعية» أو «الواقعية المثالية». من هنا أثره في قيام النظرة التجريبية العلمية، التي تركز عليها النظرة الحديثة إلى الكون وتؤلف ركناً من أركان الحضارة الغربية. فإلى الفكر الإسلامي إذاً يعود الفضل الأكبر في قيام هذه النظرة، لا إلى الفلسفة اليونانية أو الحضارة الرومانية أو «تصورات الكنيسة»، في العصور الوسطى، كما قد يزعم أنصاف العلماء. ولكن الإسلام براء مع ذلك مما آل إليه التطور العلمي في العصور الحديثة في أوروبا. وهنا يتبين لنا تناقض هذا التفسير لنشأة العلم الحديث. فالوَلَف يفاخر، من جهة، بأن المنهج الإسلامي هو الأساس الذي قامت عليه النظرة التجريبية الحديثة، ولكنه يبرئه، من جهة ثانية، من جميع التبعات التاريخية لقيام هذه النظرة. بل هو ينكر كل ما يلزم عن مقدمته الكبرى تلك من نتائج. ف يأخذ على المذهب المادي، في شكله الماركسي خاصة، تسخير المادة، وعلى النظرة البيولوجية (أو، كما يدعوها، الحيوانية) إلى الإنسان، التي وضعها داروين وبنى عليها فرويد النتائج الجنسية المعروفة، حطها من شأن هذا الإنسان والانحدار به إلى مستوى البهيمة. ويرد بالاختصار كل ما تمخضت عنه حضارة الحديثة من نظم أو مذاهب علمية وسياسية واقتصادية واجتماعية، على الرغم من يقينه أن الجذور التاريخية لكل ذلك تمتد إلى المنهج العلمي الذي وضعه المسلمون وأفسده الغربيون.

علي عبد الرازق

لن نسترسل في بسط الجوانب الأخرى لهذا التيار الحجاجي، الذي ينتمي إليه لغير من المفكرين المعاصرين، كمحمد الغزالي وعمر فروخ وسواهما، ولكن نلاحظ أن الطابع السلبي الدفاعي غالب عليها. ففي حرص هؤلاء المفكرين على الإشادة بفضل العرب والمسلمين على الحضارة العالمية، كثيراً ما يرون أنفسهم مضطرين إلى الانتقاص من فضل الأمم الأخرى أو التشنيع عليها. وهو لعمري نهج ليسوا ملزمين بانتهاجه. فالغرض من شأن الحضارة العالمية يفضي حتماً إلى الغرض من شأن القسط الذي ساهم العرب به في بنیان هذه الحضارة. ومن حسن الحظ أنه قام بين ظهرانينا فريق آخر من المفكرين العرب في العقود الثلاثة الأخيرة توسلوا إلى تأييد العقيدة الإسلامية والذود عنها بوسائل أخرى، أقرب إلى العقل والمنطق من جهة، وأوفى بحاجات المسلمين ومتطلبات العصر الحديث، من جهة ثانية. غرض هذا الفريق، فيما نرى، تفسير المضمون الروحي للعقيدة الإسلامية تفسيراً جديداً، لا يلزم عنه التخلي عن شيء منها، وإن لزم عنه الإصاغة إلى داعي العقل في تدبر شؤون الحياة الحاضرة تدبراً عقلياً واعياً. ومع أن دعاة هذا التفسير الجديد للإسلام ما زالوا قلة، ومع أنه لم يتجاوب بعد مع ما يمكن دعوته بالضمير الإسلامي

العام، فعمل تفسيرهم هذا أهم محاولة فكرية للنفوذ إلى غور المشكلة الروحية في العصور الحديثة. فقد أدرك هؤلاء المفكرون بادئ بدء ضرورة التمييز بين الجانب الروحي والجانب الزمني من المعتقد الديني، وأقروا ضمناً بأن لكل من هذين الجانبين مقاييسه ومقوماته، وأن من الشطط الخلط بينهما، وإلا لحق بالجانب الروحي ما يلحق بالجانب الزمني من نقص وتحول لا محالة، فنكون قد أسأنا إلى هذا الجانب وانتقصنا من أصلاته من حيث لا ندري. كان أول من روج لهذا التفسير الجديد في الشرق العربي الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» (١٩٢٥). وعلى الرغم من توفر علي عبد الرازق في هذا الكتاب على المسائل الدستورية والسياسية، لا سيما ما يتصل منها بمسألة الخلافة، فقد كان غرضه الأصلي، في دعوته إلى فصل الجانب الروحي عن الجانب الزمني في الإسلام، الرفع من شأن الجانب الأول وتنزيهه عن شروط الصيرورة والتحول التي لا بد أن يخضع لها الجانب الثاني. ذلك أن الأول متصل بحقيقة إلهية أزلية ثابتة، بينما الثاني متصل بالرؤيا البشرية للتشريع. ومن أهم الحجج على ذلك أنهم مضطرون في بلوغ هذا الغرض، في ميدان السياسة والاقتصاد وما عدهما، إلى استعمال القوة أو الإكراه، وهيئات أن يسوغ استعمال القوة أو الإكراه في نشر دعوة روحية جوهرها تطهير القلوب من الضغينة وتنقية العقائد من الخرافات.

عندما ظهر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» أصدرت هيئة من كبار علماء الأزهر في ١٢ تموز (يوليو) ١٩٢٥ تفصيلاً مفصلاً له، وتلا ذلك حكم قضى بشطب اسم صاحبه من سجل علماء الأزهر وعزله من جميع مناصبه القضائية الإدارية للأسباب التالية: أولاً، دعواه أن الإسلام دين روحي وحسب؛ ثانياً، قوله أن منصب النبي السياسي لم يكن جزءاً من منصبه النبوي أو الروحي؛ ثالثاً، زعمه أن الخلافة، في مدلوليها الديني والدنيوي، ليست واجبة.

مهما يكن من العنف الذي تلقت به الأوساط المحافظة تفسير علي عبد الرازق لماهية السلطة الدينية وصلتها بمضمون المعتقد الروحي فيه، فقد كان لهذا الرائد الجرئ فضل كبير في فتح باب المساجلة، حول مسألة من أخطر المسائل الفكرية وأبعدها غوراً، بالنسبة لحاضر الإسلام ومستقبله، السياسيين والروحانيين معاً. ولعل أهم داعية للتفسير الجديد، منذ علي عبد الرازق، هو خالد محمد خالد، الذي خطا به خطوة جريئة أخرى، في اتجاه الفصل الحاسم بين الجانب الروحي والجانب الزمني، بعد انطلاق صرخة الداعية الأول بربع قرن. يدعو المؤلف في كتابه «من هنا نبدأ» (١٩٥٠) إلى «عزل الكهانة الخبيثة وتنقية الدين من شوائبها» (ص ٤٧)، حرصاً على سلامة ذلك الدين وصفائه، ويحمل على أولئك «المغفلين النافعين»، الذين يريدون للشرق وحده الاعتصام بحبل الروحانية ونبذ المادية وإقامة حكومة تقيم الحدود في الأرض وتحكم بما أنزل الله من أحكام، وهم يجهلون مدى الضرر الذي يلحقونه بأبناء الشرق، والتخلف الذي لا بد أن يؤولوا إليه، لو أصغوا إليهم وحولوا بصرهم عن العالم المادي جملة. وهذه الذريعة تلجأ إليها طبقة الكهنوت ومن لف لفها لأغراض في نفسها، جرّت على المسلمين الولايات وأفضت بهم إلى التقاعس والتواكل. فوجب إقصاء هذه الطبقة عن حلبة الحياة السياسية وحثها على الاضطلاع بالمهمة الروحية التي انتدبت إليها أصلاً. هذه المهمة التي تتلخص في الدعوة إلى المحبة والتآخي بين البشر، من جهة، وفي تسبيح الله وتمجيده من جهة ثانية، لا مساس لها بشؤون الحياة

السياسية والدينيوية. ومع أن النبي فاوض الخصوم وعقد المعاهدات ومارس الكثير من صلاحيات الحكم، في بداية الدعوة، فقد ألجئ إلى ذلك بحكم ضرورات اجتماعية. ولو كان له خيار في الأمر لآثر التنكس عن شؤون الدنيا والتوفر على شؤون الروح دون سواها، وهو الذي قال لعمر: «مهلاً يا عمر، أنظنها كسروية؟ إنها دعوة، لا ملك».

ثم إن الجمع بين السلطتين الدينية والدينيوية يسيء، كما مر، إلى حقائق الدين الروحية ذاتها. فهذه الحقائق، خلافاً للأهداف والوسائل الدينيوية، أزلية لا يلحق بها تغيير. فإذا ربطنا بينها وبين تلك الأهداف والوسائل سخرناها لظروف التغيير والتحول التي لا بد أن تخضع الأخيرة لها.

خالد محمد خالد

عاد خالد محمد خالد حديثاً إلى الخوض في موضوع الجانب الروحي من المعتقد الإسلامي، في كتابين آخرين هما «معاً على الطريق: محمد والمسيح» (١٩٥٨) و«كما تحدث القرآن» (١٩٦٢). وهو يرسم في الكتاب الأول مخططاً جريئاً لما يمكن دعوته بفلسفة إنسانية، ضمن إطار التنزيل. فيبدأ بسقراط، أبي الفلسفة الإنسانية عنده، الذي مهدت دعوته إلى معرفة الذات للدعوة السماوية، أو كما يقول المؤلف: بشرت الفلسفة بالدين. وإلى جانب سقراط قام حكماء وأنبياء آخرون، كهوذا وكنفوشيوس وأشعيا، نادوا بدين المعرفة والفضيلة وتجشمو الصعاب في سبيل رسالتهم النبيلة، التي لم تكن إلا المرحلة الأولى في مسير الإنسان نحو غايته القصوى، وهي إدراك الحق والعمل به. وتلك هي الغاية التي قيص للبشرية بلوغها آخر الأمر، بفضل «الأخوين» محمد والمسيح.

تقوم دعوة المسيح ومحمد، عند المؤلف، على الأخذ بيد الإنسان في مسيرته هذه، وتحريره من عبودية الجهل والتقليد، وتقرير حقه بالمعارضة، والخروج به عن دائرة العنصرية الضيقة، وفتح آفاق الإنسانية الرحبة أمامه. فالإنسان هو الشمس التي تدور حولها الكواكب، عند المسيح كما يقول خالد، وما ثورته على الفريسيين والكتبة غير تقرير لهذه الحقيقة الناصعة وتنصيب الإنسان رباً للسبت بعد أن كان السبت عند الفريسيين رباً للإنسان. وعلى غرار ضرب محمد الذي حرر الضمير الإنساني من الخرافات والأوهام وأثبت حق الإنسان بالتساؤل والمجادلة والتصرف بشؤونه الدينيوية، بحسب رؤيته وبصيرته، كما جاء في الحديث «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»، وأبطل العنصرية، أي التمايز العرقي بين البشر. كذلك دعا كلا محمد والمسيح إلى إقرار حق الإنسان بالحياة، في ظل الأخوة البشرية الجامعة والسلام الشامل. فكانا بحق رسولي السلام إلى بني البشر، وحادييه إلى بلوغ الفردوس الموعود. ومهما أصاب رسالتهما تلك من نكسات، فالتفاؤل الصادق كفيل بإقناعنا بأن النصر لها لا محالة. «فقد أقسم محمد أن المسيح قادم، ليملا الأرض قسطاً وعدلاً. ونحن نؤمن بصدقه... ونؤمن بأن عودة المسيح هذه تعني انتصار القيم التي كان المسيح يمثلها... تعني انتصار الإنسان وانتصار الحياة. تعني سيادة الحب وسيادة السلام» («معاً على الطريق»، القاهرة ١٩٥٨، ص ١٩٠ - ١٩١).

هنا قد يتساءل المرء: أليكون هذا الانسجام التام بين دعوة المسيح ودعوة محمد، كما يؤولهما محمد خالد، نتيجة الصدفة المحض أم الضرورة الحتمية؟ والجواب عنده أن وحدة الرسالة الإنسانية التي بشر بها، والتي مهد لها سقراط والحكماء القدامى، لم يكن بد من انتهاء البشر إليها، لأنها كانت بمثابة العلاج الشافي لأدواء البشرية وأوجاعها طوال العصور، والجواب البات على نشدانها للحق والخير، ومن اليسير تأييد ذلك بآيات القرآن المحكمات. فالقرآن يقرر وحدة الدين ويحث على التصديق بما جاء به الأنبياء جميعاً، كجزء من مقومات الإيمان الصحيح. وليس أدل على ذلك من اعتباره إبراهيم أباً للأنبياء وأول المسلمين. لذا كان الدين الذي جاء به موسى وعيسى ومحمد ديناً واحداً.

يلاحظ أن القول بوحدة الأديان السماوية ليس من مبتكرات محمد خالد. فمنذ مطلع القرن العشرين والمجددون من المفكرين ينادون بوحدة الرسالة السماوية، ويدعون إلى التآخي بين أبناء الديانات المختلفة، ونبذ روح الشقاق والخصام. ولعل الجديد في تحليل محمد خالد هو التنويه بالجانب الإنساني من العقيدة المنزلة واعتباره سقراط من رواد هذه العقيدة الكبار على الرغم مما روي عن سقراط من استغراقه في تنصيب العقل إماماً دون سواه. ونحن لا نود الغض من هذا الجانب الإنساني أو الطبيعي، ولكننا ننبه على الزالقات النظرية التي قد يفضي إليها الإغراق في تمجيد العقل ودوره في تأويل المعتقد الديني. فهذا المعتقد لا يقتصر على ما يكشف عنه العقل بنوره الطبيعي، بل يتعداه، بحكم مصدره السماوي المتعالي. وما لم يحدد الباحث بوضوح ميدان العقل وميدان الإيمان والعقيدة تعذر عليه إساعة ما يخرج عن نطاق العقل أو التأليف بينه وبين ما يدخل فيه. ومهما بالغنا في الرفع من شأن الإنسان، فينبغي ألا نغفل عن أن المقدّرات الإنسانية غير المقدّرات الإلهية، وأن الفلسفة، وإن كانت رديفة الدين، فهي شيء والدين شيء آخر. فإذا صح أن سقراط أبو الفلسفة الإنسانية، فليس يلزم عن ذلك ضرورة أنه أبو المعتقد الروحي الذي انبثق عن المسيحية والإسلام. فأبو هذا المعتقد، كما يقول خالد محمد خالد نفسه، هو إبراهيم وليس سقراط.

توفرنا على ذكر خالد محمد خالد وتأويله لمضمون المعتقد الديني في الإسلام هذا التوفر، لأنه يمثل هذه النزعة الإنسانية في الفكر العربي المعاصر تمثيلاً حسناً. ولكن «إنسانيته» هذه لا تخرج به عن طور الاعتدال، فهو يبقى على الرغم من كل شيء أميناً للجانب الإيماني إلى حد ما، حريصاً على الإبقاء عليه ما أمكن. وهكذا تكون الفلسفة الإنسانية مسخرة عنده للعقيدة السماوية، ويكون العقل راثداً للإيمان أو بشيراً له. ونحن نعلم أن منطق «الإنسانية» لم يفض دوماً إلى هذه النتيجة، وأن من المفكرين الإنسانيين من لا يسلم أصلاً بما يعتبره المتدينون من متمامات الرؤيا العقلية، وراء عالم الشهادة أو الإدراك البشريين.

وهذه الإنسانية لا تخرج به أيضاً عن الاهتمام بالقضايا الإنسانية الأخرى الأشد مساساً بالحياة العقلية العامة، كقضايا الاشتراكية والوراثة وتحديد النسل وما أشبه. فيطبق عليها المقاييس العقلية ذاتها التي طبقها على مشكلات الإنسان الخلقية والروحية الكبرى. وهو نهج درج عليه عدد كبير من مفكرينا، الذين لم يقتصروا على مشاكل العصر الروحية، بل تناولوا المشاكل السياسية والاقتصادية

والاجتماعية التي تواجه الشعوب العربية في منتصف القرن العشرين. ولكن التطرق إلى أقوال هؤلاء المفكرين لابد أن يخرج بنا عما رسمناه لأنفسنا في هذا المقال ويفضي إلى التطويل.

الإسلام الصحيح والرد على خصومه

فإذا عدنا إلى الجانب الديني أو الروحي من الفكر المعاصر، برز لنا مفكر فذ كان له في هذا الميدان جولات مذكورة، هو النقاد والأديب الشهير عباس محمود العقاد، الذي اختارته المنون عن ٧٥ سنة في منتصف العام الماضي. جمع العقاد إلى حسه الأدبي المهف ثقافة واسعة قل أن يظفر بها أديب عصامي من أشباهه اليوم، وتناول في عدد من المؤلفات، نخص بالذكر منها «عبقريّة محمد» (١٩٤٣) و«الله» (١٩٦٠) و«الفلسفة القرآنية» (١٩٤٧) و«حقائق الإسلام وأباطيل خصومه» (١٩٦٢)، طائفة من أخطر المسائل التي تواجه الفكر المعاصر، إذ يعكف على القضايا الدينية والفكرية الكبرى اليوم. وهو في معالجته لهذه المسائل يكاد يلم في كتبه هذه بجميع الحجج التي ما فتئت تتردد على ألسنة المفكرين، في معرض الذود عن الإسلام والانتصار له. فكان لمؤلفاته إذاً أهمية مزدوجة. لناخذ على ذلك مثلاً كتاب «عبقريّة محمد» الذي حفزه على تأليفه - كما يقول - تجني السفهاء على النبي من جهة، وحث الرفاق له على تأليفه، من جهة ثانية. فعمد إلى وضع هذا الكتاب لإقامة البرهان على أن «محمدًا عظيم في كل ميزان»: في ميزان الدين وميزان العلم وميزان الطبائع الآدمية. وهو يستهله بالتدليل على أن دعوة محمد إنما كانت استجابة لظروف تاريخية معينة كان يحياها العالم في القرن السابع. ففي عالم متداعٍ خرجت بيزنطة فيه عن الدين إلى الجدل العقيم، واستبدت ببلاد فارس الغوائل والشهوات، وتأرجحت الحبيشة بين التوحيد والوثنية، واكتشفت الجزيرة العربية ظلمات الجهل والشك، لم يكن لظهور الدعوة الإسلامية من بدّ. والذي أهل محمدًا لمنصب الدعوة استكماله لصفات لا تستقيم الرسالة بدونها، هي فصاحة اللسان والقدرة على تأليف القلوب وقوة الإيمان. ولما صدع النبي بالدعوة تألبت عليه القوى الغاشمة، فلم يكن له بدّ من حمل السلاح في وجه الأعداء، درأً للعدوان وتوطيداً لدينه الجديد. وهنا تجلت عبقريته العسكرية، التي يقارن العقاد بينها وبين عبقرية نابليون. ولما استتب له الأمر اضطرته الولاية على المسلمين أن ينهض بأعباء الإدارة والحكم، فتجلت عبقريته الإدارية في تدبير شؤون المسلمين، كما تجلت عبقريته الخلقية وحسن شمائله في رفقه ودعته في معاملته لزوجاته ولسائر المؤمنين. ويشهد على ذلك سيرته النبوية والشرائع السماوية التي سنّها الإسلام، في أبواب الزواج والإرث والمعاشرة وما شاكل.

ومع أن العقاد كثيراً ما يدخل في الجدل مع الخصوم في مؤلفاته الدينية، فقلما تخرج لهجته عن طور الاعتدال أو يتنكب عن التذرع بالأدلة العقلية في ذلك. يضاف إلى ذلك أنه كثيراً ما يخوض المعركة تحت لواء المعتقد أو الإيمان الديني عامة، بغية إثبات أصالته، قبل التطرق إلى تقرير حقائق الإسلام وامتيازها على ما عداها. وعلى هذا الوجه يكون قد تنبه أكثر من أي مفكر آخر إلى أن النهج العقلي يقتضي الشروع بتقرير هذا الأصل قبل الخوض في الفروع. وبديهي أن الدخول مع المنكر لهذه الحقيقة في الجدل حول الفرعيات لن يجدي فتيلاً ما لم تثبت عنده الأصول أولاً. وأول هذه الأصول إقامة الدليل العقلي

على أن الإيمان الديني ليس وهماً أو فضلاً، وأن وراء عالم الشهادة عوالم أخرى لا تتنافى مع العقل، ولكن العقل لا قبل له بارتياحها دون هاجس سماوي. وهو يوجز شبهة المبطلين للإيمان في كتاب «حقائق الإسلام وأباطيل خصومه» (١٩٦٢) في اثنتين: شبهة الشر وشبهة الخرافة. حاصل الشبهة الأولى أن وجود الشر يتنافى مع الإيمان بإله كامل قادر على كل شيء؛ وحاصل شبهة الخرافة أن العقائد الدينية لا تتفق مع ما يقره العقل أو الحس، لا سيما عند النخبة المختارة التي لا تؤخذ بالخرافات أو الأوهام بيسر، خلافاً لجمهور الناس الغالب الذي يجد فيها ملاذاً طبيعياً من الجهل أو الجزع.

وفي حل هاتين الشبهتين يدلل العقاد على أن وجود الشر في عالم مخلوق ضرورة لا مفر منها، لأنه يستحيل على الكائن الكامل أن يبدع نظيره في الكمال. فوجب إذاً أن يلحق بالمخلوق شيء من النقص لا محالة، إليه مرد الشر الذي تقع عليه في هذا العالم المخلوق. أما إمساك الله عن خلق العالم جملة، وهو مع ذلك إله قدير، فينطوي على تناقض، لأن معنى القدرة هو إخراج المقدور إلى حيز الوجود (ص ١١). كذلك يدل على أن نسبة الإيمان الديني إلى الخرافة ضرب من التهويل أو الافتراء. فليس بوسع اللائذين بالحس أو العقل من منكري العقيدة الدينية أن يكشفوا الغطاء عن كل ما في الكون من أسرار ومعميات، وليس عندهم بديل عن الأديان السماوية يفضلها من أية وجهة. بل على العكس، لا يماري منصف في الدور الذي لعبه الدين في شتى الحركات التاريخية الكبرى. فليس أقوى وأبقى من العامل الديني في تاريخ هذه الحركات، بل قوة العوامل الأخرى إنما تقاس بقوة هذا العامل. وهكذا يؤيد شاهد التاريخ شاهد العقل على أصالة العقيدة الدينية ودورها الفعال في بناء الحضارة، ويدل على إحاطتها بجوانب الحياة المختلفة. وما ذلك إلا لأن مرد هذه العقيدة إلى «العلاقة بين المرء وبين الوجود بأسره، وميدانه يتسع لكل ما في الوجود من ظاهر وباطن، ومن علانية وسر، ومن ماضٍ ومصير، إلى غير نهاية» (ص ١٧). بناء على هذا التعريف الجامع للدين يتبين لنا امتياز الدعوة الإسلامية على ما سواها من الدعوات الدينية. فامتياز ديانة ما على ما عداها منوط بشمولها وسمو عقائدها وشعائرها. فإذا وجدنا ديانة تفصم بين مطالب الروح ومطالب الجسد، بين السماء والأرض، فتلك الديانة عاجزة عن بلوغ ذلك الشأو من الشمول. أما إذا وجدناها توحد الشمل وترأب الصدع، ولا تفصل بين حق الجسد وحق الروح أو بين ما لقيصر وما لله، على غرار ما فعل الإسلام منذ بدء الدعوة، فتلك الديانة أشمل وأصدق.

كذلك إذا قسنا ما رسمه الإسلام لأتباعه من عقائد في الذات والصفات الإلهية وفي النبوة والإنسان وفي العالم الآخر، بما رسمته الديانات السابقة عند اليونان والرومان أو في المسيحية واليهودية، امتاز الإسلام عليها جميعاً من حيث الشمول والرجاحة. لناخذ على ذلك مثلاً مسألة القدر، وهي معضلة العضلات في جميع الديانات والفلسفات القديمة والحديثة. جعل الهنود الأقدمون القدر (كارما) حكماً بين الآلهة والبشر، وبين النبات والجماد؛ وقال اليونان بتسلطه على كل شيء، والآلهة والبشر على السواء؛ وآمن البابليون بالطوالع السعيدة والمنحوسة؛ والعبرانيون بإرادة يهوه التي تتحكم بأحداث التاريخ؛ وربطت المسيحية بين خطيئة آدم الأصلية والقضاء المحتوم على ذرية آدم بالموت؛ واعتبر القديس بولس حال الإنسان بين يدي خالقه كحال الفخار أو الخزف بين يدي الخزاف. أما في الإسلام، فعند المؤلف أن مشكلة القدر فرع لمشكلة الشر، والشر، كما مر، كنه الوجود المخلوق الذي لا محيد عنه لوجود عدا الله،

فكان استعصاء مشكلة القدر على العقل أشبه باستعصاء مشكلة العدل الإلهي التي لا قبل للعقل البشري أن يحيط بها. فعلياً والحالة هذه أن نكتفي من ذلك بالاقتراب والمشاركة، «لأن الإحاطة بدلائل الحكمة الإلهية أمر غير معقول في حكم العقل نفسه، إذ كان العقل المحدود لا يحيط بالقدرة التي ليست لها حدود» (ص ٨٧). قارن أيضاً «الفلسفة القرآنية»، القاهرة ١٩٤٧، ص ١٥٧ وما قبلها). فكان الإيمان بالقدر إذاً جانباً من جوانب الإيمان بالقدرة والحكمة الإلهيتين وسكون النفس المؤمنة إلى ذلك، رغم استعصائه على العقل.

هذا شاهد على أسلوب المؤلف في معالجة القضايا الدينية في الإطار الذي رسمه لنفسه، مؤيداً بالأدلة العقلية تارة ومصطنعاً لأسلوب المقارنة والتحكيم طوراً. ويجدر بنا الثناء عليه لالتزامه هذا الأسلوب من جهة، ولتجرده لمعالجة أعوص القضايا وألصقها بأصول المعتقد الديني من جهة أخرى. وسوف نشفعه بشاهد آخر مستمد من كتاب «الله» (١٩٦٠)، الذي استعرض فيه نشأة العقيدة الإلهية منذ أقدم العصور، ابتداءً بالمذاهب البدائية وانتهاءً بالإسلام. وليس يهمنا من استعراضه هذا إلا جانبان: أولاً، تقريره لأصالة التجربة الدينية، أو ما يدعوه بالحاسة الدينية، وما يلزم عن ذلك من تسليم بوجود كائن أو كائنات عليا. ثانياً، مقارنته بين العقيدة الإلهية في الإسلام وسائر الديانات الوحدانية، لاسيما المسيحية. ميزة الرسالة المسيحية عنده أنها أقامت العبادة على الضمير الإنساني وردت علاقة الإنسان بخالقه إلى العلاقة بين الروح ومصدرها أو بين الحياة وينبوعها. أما رسالة الإسلام فقد تمتت الفكرة الإلهية ونقّتها مما لحق بها من شوائب على مر العصور، فجاءت إذاً «فكرة تامة»، تكاملت فيها مقومات الفكرة الإلهية أكثر من أي فكرة أخرى (راجع «الله» ص ١٥٩، و«الفلسفة القرآنية» ص ٩٩). وميزة هذه الرسالة على المسيحية أن الإسلام قد شفع الدعوة الروحية القائمة على المحبة بتشريع زمني متماسك، استهدف إقامة علاقات البشر على أساس من الإخاء والعدل.

محمد البهي

هذه الثنائية إذاً هي عنوان امتياز الدعوة الإسلامية على سائر الدعوات الأخرى، لا سيما ما توفر منها على الشؤون الروحية دون سواها. وقد نادى بثنائية الدين والدنيا في الإسلام عدد من المفكرين، إن في معرض التدليل على تكامل النظرة الإسلامية إلى الحياة، كما فعل العقاد، أو في معرض الرد على دعاة التفسير الروحي للبحث للإسلام الذي أخذ به المجددون أمثال علي عبد الرازق وخالد محمد خالد. ومن أدنى الردود على دعاة الفصل بين الجانب الديني والجانب الدنيوي في السنوات الأخيرة رد الدكتور محمد البهي، في كتاب «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي». ظهر هذا الكتاب عام ١٩٥٧ وأعيد طبعه أربع مرات، وما زال يلاقي رواجاً عظيماً فيما يبدو، ليس في البلاد العربية وحسب، بل في سائر أنحاء العالم الإسلامي أيضاً، فترجم إلى اللغة الأندونيسية والتركية والأردية والإنكليزية، حسب قول المؤلف في مقدمة الكتاب، وحث على تدارسه عدد من زعماء المسلمين ومفكرهم. ينسب الدكتور البهي إنكار هذه الثنائية إلى تأثير الحضارة الغربية عامة ومفهوم العقيدة الدينية في المسيحية

بوجه خاص. والتخريج الجديد للإسلام الذي أخذ به المجددون يفضي، عنده، إلى «إلغاء» شخصية الجماعة الإسلامية، التي لا تقتصر الرابطة بينها على الجانب الروحي، بل تتعداه إلى سلسلة من العلاقات الخلقية والسياسية حددها القرآن، ولم يقف فيها بالإسلام عند المفهوم الروحاني للدين الذي أخذ به الغربيون أو عند الوسايا الخلقية وحسب، بل «تجاوز هذين الجانبين (أي الجانب الروحي والجانب الخلقي) إلى جانب التعامل: في دائرة الأموال والتبادل التجاري، وفي دائرة القضاء، وفي دائرة الوفاء بالعهد والالتزام» (ص ٢٣٣). وألم كذلك بما يعرف اليوم بالعلاقات الدولية بين الشعوب المسلمة وغير المسلمة. وتتصل بهذه العلاقات، في شرعة الإسلام، فريضة الجهاد في سبيل الدعوة ومحاربة الإلحاد في جميع العصور، وهي فريضة لم تنته بانتهاء الدعوة في القرن السابع، كما زعم بعض المجددين أمثال أحمد خان (توفي ١٨٩٨) والقادياني (توفي ١٩٠٨) وعلي عبد الرزاق، بل هو مستمر باستمرار الرسالة وتعرض الجماعة الإسلامية للعدوان الخارجي.

فحاصل القول أن دعاة الفصل بين الجانب الديني والجانب الدنيوي إنما يشوهون الإسلام ويسقطون باسم الروحانية المحضة أحد مقوماته الجوهرية، ويحرفون الآيات القرآنية والأحاديث التي تؤيد ثنائيتها عن مواضعها تمحلاً وشططاً، مسترشدين في كل ذلك بالمستشرقين الذين ينفثون السم في الدسم، وهم لا يدرون.

وليس نفاة الثنائية هذه خصوم الإسلام الوحيدين. فثمة رعييل من الجامعيين زعموا أن الدين خرافة، متأثرين في زعمهم هذا بالوضعية المنطقية والماركسية وسواها من الفلسفات المعاصرة. ومع أن البهبي لا يسمي جميع المفكرين الذي يستهدفهم هذا القول، فالقرينة تدل على أنه يدرج في عددهم الدكتور زكي نجيب محمود، مؤلف كتاب «خرافة الميتافيزيقا» وخالد محمد خالد، الذي سبقت الإشارة إليه، ومصطفى محمود، مؤلف كتاب «الله والإنسان». ولا يتمتع المقام للتطرق إلى الحجج التي يسوقها، والتي ألم بها العقاد كما رأينا، ولكن يلاحظ أن أقواله لا تخلو من التحكم في تخريجه لمذاهب بعض المفكرين. فنسبته مؤلف «خرافة الميتافيزيقا» إلى الإلحاد ومؤلف «من هنا نبدأ» إلى الماركسية، خروج بهذين المؤلفين عن غرض أصحابنا - وهو معالجة مسائل الميتافيزيق المجردة، في الكتاب الأول، على أسس جديدة قد يلزم عنها إنكار وجود الله وقد لا يلزم، والتصدي في الكتاب الثاني لبعض المشكلات الروحية والاجتماعية التي تواجه المسلمين اليوم، بحيث يتسنى لهم شق طرق جديدة لهم في المجال الزمني، دون التفريط بالحقائق الروحانية الأصيلة في دينهم. فداعي التقدم الزمني في القرن العشرين يدعوهم إلى الإقرار بصحة ما يمكن دعوته بالوسائل البشرية للإصلاح والتشريع، في ميدان الاقتصاد والسياسة والاجتماع. ومهما جادل الناقد في صحة حجج المجددين من الناحية الفقهية، فلا مفر له من التسليم بأن نهضة الشعوب الإسلامية، في هذه الميادين الثلاثة، منوطة باستعدادهم لقبول حل جديد للمشكلة، دون التخلي عن عقيدتهم الدينية تخلياً تاماً. وبديهي أنه خير للعالم الإسلامي، ما دامت النهضة مما لا مناص منه، أن يكون ذلك برضى الدين الإسلامي لا رغماً عنه.

وليس يقصر الدكتور البهبي تثريبه على المجددين وأساتذتهم المستشرقين (راجع الملحق الخاص بالمستشرقين، وخاصة الجدول ٢ الموسوم «بالخطرين من المستشرقين» وبينهم فئة خطيرة جداً، منهم

بعض المستشرقين العرب). فله على كبار المصلحين كمحمد إقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨) مآخذ متصلة ينهجها الغربي في معالجة قضايا الإسلام، من جهة، وفتح الباب للتأويل الفلسفي أو الصوفي لجانب كبير من الآيات القرآنية، من جهة ثانية. ولعل أدهى من ذلك ما ينعاه على إقبال من الرضى عن الحركات «التجديدية» في الإسلام، أن في تركيا أو إيران أو الهند، واعتبارها طلائع الوثبة المطلوبة في العالم الإسلامي، وحسن ظنه بالمستشرقين وأساليبهم الحديثة في البحث والتأويل. وله على كبار المفكرين العرب أيضاً مآخذ شتى. فمنهم من حسن ظنه بالمستشرقين أو نهج نهجهم العلمي، كأحمد أمين، أو ذهب بعيداً في دعوته إلى الأخذ بأسباب الثقافة الغربية، وما تقوم عليه من أسس إغريقية، وتطبيق أساليب النقد التاريخي على النصوص القرآنية، كما فعل طه حسين في كتابي «مستقبل الثقافة في مصر» (١٩٣٨) و«الشعر الجاهلي» (١٩٢٦). ولا يكاد ينجو كاتب عربي أو مسلم متأثر بالغرب أو أخذ عن المستشرقين، حتى ولو حسنت نيته وخلص إسلامه، من هذا التثريب. وإذا كان لا بد لنا من الثناء على الدكتور البهي لإحاطته بجوانب الموضوعات المدروسة والتزامه أسلوب البحث والجدل العلمي الرصين، فلا يسعنا إلا الإشارة إلى أن نظريته إلى الحركات التجديدية في الإسلام يعوزها شيء من الرفق والانفتاح. فغاية المصلح أو المجدد، إذا أخلص، هي الحق التام أو الخير العميم. وخليق بالباحث أن يستنكف ما أمكن عن نسبة كل من لا يتفق معه في الرأي إلى المكر أو المروق من الدين. فإذا كان المفكر بسبيل داء قد أعضل أو كثر حوله اللغط، فلا مناص له من الاجتهاد، ولا مناص لنا من عذره إذا أخطأ. لأن من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد.

إحياء التراث الفلسفي العربي

أشرنا أعلاه إلى الأسباب التي حملت المفكرين العرب على الإقبال على تراثهم الأدبي في القرن التاسع، من جهة، والإقبال على تراثهم الفكري والعلمي في أعقاب ذلك، من جهة ثانية. اقتضت المرحلة الأولى من هذه الحركة على إخراج النصوص الفلسفية القديمة، فصدرت سنة ١٨٥٧ عن بولاق «مقدمة» ابن خلدون، وعن القاهرة كتاب «الملل والنحل» و«عيون الأنباء» لابن أبي أصيبعة (١٨٨٢)، و«تهافت الفلاسفة» للغزالي و«تهافت التهافت» لابن رشد (١٨٨٥)، وهي أقدم الآثار الفلسفية العربية الصادرة في الشرق، فيما نعلم. (من أقدم المنشورات الفلسفية العربية إطلاقاً كتاب «النجاة» المنشور بذييل كتاب «القانون» لابن سينا، الذي صدر عن روما سنة ١٥٩٣، وكتاب «حكم لقمان»، الصادر عن القاهرة سنة ١٧٩٨). وتتصف هذه المرحلة بإخراج النصوص القديمة دون عناية بضبطها أو تحقيقها. إلا أن التنكب عن هذا النهج أخذ يتجلى في أواخر القرن التاسع عشر، ولكنه لم يؤت ثماره المرجوة إلا في مستهل القرن العشرين. وأول النصوص الفلسفية المحققة، فيما نعلم، هي بعض الرسائل الفلسفية والعلمية التي نشرها الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة «المشرق» البيروتية، كرسالة ابن العبري «في النفس البشرية» (١٨٩٨) ورسالة حنين بن اسحق «في الضوء» (١٨٩٩) ورسالتي «الطير» لابن سينا

والغزالي (١٩٠١) ورسالتي الفارابي وابن سينا «في السياسة» (١٩٠٦). أما النصوص المفردة المحققة فلم تأخذ في الظهور إلا في العقد الثالث من القرن العشرين، فأخرج الأب موريس بويج طائفة من النصوص الفلسفية الكبرى التي يمكن اعتبارها بحق أروع الأسفار الفلسفية العربية وأهمها، إن من حيث التحقيق العلمي أو من حيث المادة المختارة. نذكر من هذه الأسفار «تهافت الفلاسفة» للغزالي (١٩٢٧) «فتهافت التهافت» لابن رشد (١٩٣٠) «فتلخيص كتاب «المقولات» لابن رشد (١٩٣٢) «فرسالة العقل» للفارابي (١٩٣٨) «فتفسير ما بعد الطبيعة» لابن رشد (١٩٣٨ - ١٩٥٢).

وعلى منوال الأب بويج والمستشرقين عامة أخرج عدد من العلماء العرب طائفة من النصوص الفلسفية إخراجاً علمياً يستحقون عليه كل ثناء، «كإحصاء العلوم» للفارابي، حققه وأخرجه عثمان أمين سنة ١٩٣١، وكتاب «حي بن يقظان» لابن طفيل وكتاب «المنقذ من الضلال» للغزالي، عني بإخراجهما جميل صليبا وكامل عياد سنة ١٩٣٥ و ١٩٣٩. ثم أخذت حركة تحقيق النصوص الفلسفية والعلمية القديمة في النمو، بحيث أصبحت بفضل جماعة من العلماء، نخس بالذكر منهم عبد الرحمن بدوي وعبد الهادي أبي ريدة وألبير نادر، ركناً من أركان النهضة الفلسفية العربية في القرن العشرين.

ولا يتسع المقام للاستطراد في ذكر نتاج هؤلاء العلماء الخصب، لذلك نكتفي بالتنويه بما لهم من إيراد على بعث الحركة الفلسفية والتمهيد لقيام مرحلة أخرى من مراحل التقدم الفكري، وهي الإقبال على تدارس التراث القديم والتأريخ له وتقويمه. وقد بدأت هذه المرحلة أيضاً بداية متواضعة في أواخر القرن التاسع عشر، ولكنها لم تبلغ طور النضج إلا في العقود الأولى من القرن العشرين. وأقدم كتاب في باب التأليف الفلسفي، فيما نعلم، هو كتاب «ابن رشد وفلسفته» لفرح أنطون، الذي ظهر في أوائل سنة ١٩٠٢. (أقدم الأبحاث الفلسفية بالعربية هي الفصول التي تناولت ابن رشد وابن باجه في «دائرة المعارف» للمعلم بطرس البستاني، الصادرة سنة ١٨٧٦، وبعض المقالات التي ظهرت في «المقطف» و«الهلال» في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. راجع للمؤلف «الدراسات الفلسفية العربية» في «الفكر الفلسفي في مائة سنة» بيروت ١٩٦٢، ص ٢٤٩ إلخ).

ولظهور كتاب فرح أنطون أهمية تاريخية مزدوجة. فقد استهل المباحث الفلسفية الجديدة في مطلع هذا القرن وفتح باب المساجلات الفكرية بين أقطاب الفكر في مصر، كالشيخ محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا، حول طائفة من المسائل الدينية والفلسفية الكبرى، التي كان فرح أنطون قد تطرق إليها في مجلة «الجامعة»، كمسألة الخلق والسببية وماهية المادة وسواها. وعلى الرغم مما لهذا الكتاب والمساجلات التي دارت عليه من شأن من الناحية التاريخية، فهو لا يخلو من المغالطات والتقصير في بلوغ شأو الدقة والتمحيص المطلوبين. فكلا الشيخ محمد عبده وفرح أنطون ينسبان إلى أرسطو والرازيين وابن رشد وابن سينا أقوالاً لم تصح نسبتها إليهم، لن نسهب القول فيها.

وأفضل من ذلك وأوفى في باب التاريخ للفلسفة العربية «تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب» لمحمد لطفي جمعة، الذي باشر بوضعه سنة ١٩٠٩ وهو ما يزال طالباً بجامعة ليون بفرنسا، وأكملة سنة ١٩٢٧. ويتصف هذا الكتاب بإحاطة صاحبه وسعة اطلاعه، إلا أن فيه شيئاً من التشويش الناجم عن التهاون في استخدام المراجع التي استقى معارفه منها والسكوت عنها. ولكن يتبين من تصفح الكتاب أن

مؤلفه اعتمد على بعض المستشرقين، شيمه مونك ورينان، الذين لا يتلأأ عن الإقرار بفضلهم في الكشف عن ذخائر الفكر العربي. وهو يعني على العرب المحدثين التقتير عن الاضطلاع بهذا العبء والانتقاص من فضل أسلافهم عليهم والخط من شأنهم.

ومن الذين أسدوا لمرحلة الدراسة والتأريخ للفكر الفلسفي خدمات جلى في العقدين الثالث والرابع طه حسين وجميل صليبا وإبراهيم مذكور. فقد أصدر طه حسين سنة ١٩٢٥ دراسة لفلسفة ابن خلدون الإجتماعية، وأصدر جميل صليبا سنة ١٩٢٦ دراسة لإلهيات ابن سينا، وأصدر إبراهيم مذكور سنة ١٩٣٤ دراستين، تدور إحداها على منطق أرسطو في العالم العربي والثانية على منزلة الفارابي في المدرسة الفلسفية العربية. ومن غريب الاتفاق ان هذه الدراسات الأربع ظهرت بالفرنسية، وعليها قس دراسة عادل عوا «لروح النقدي عند إخوان الصفا» (١٩٤٨) ومقولات أرسطو في أصولها السريانية والعربية» لخليل الجر (١٩٤٨) و«فلسفة محي الدين بن عربي الصوفية» لأبي العلاء عفيفي (١٩٣٠) - وهي بالإنكليزية.

وأهمية هذه الدراسات أنها تمثل مرحلة هامة في سيرة التأريخ العلمي الرصين للفكر الفلسفي عند العرب وتضارع في التزامها لقواعد البحث العلمي الصارم نظائرها في اللغات الأجنبية. وإذا دل تحريرها بلغة أجنبية على شيء، فعلى الدور الذي لعبته الثقافة الغربية وأربابها في الإقبال على دراسة الآثار الأدبية والفلسفية عند العرب وحث أبناء لغة الضاد على الاضطلاع بمهمة إحياء تراثهم القديم والتعريف به وتقويمه. ولن نستطرد في هذا البحث إلى ذكر سائر الأبحاث التي حبرها هؤلاء العلماء وأقرانهم، كعبد الرحمن بدوي وأحمد فؤاد الأهواني والأب فريد جبر في شتى ميادين الأبحاث التاريخية الإسلامية في منتصف هذا القرن، لكثرتها وضيق المقام بذكرها.

الترجمة والتأليف في أبواب الفلسفة العامة

اقتصرنا أعلاه على ذكر المنشورات الخاصة بالفلسفة العربية، من دراسات ونصوص. ولا بد لنا الآن من التطرق إلى ذكر جانب آخر من جوانب الحركة الفكرية، وهو التأريخ للفلسفة العامة والتأليف في أبوابها المختلفة. وإذا كان لعناية المفكرين العرب اليوم بتراثهم الفلسفي فضل عظيم في بعث الحركة الفلسفية بيننا، فلعناية بالتراث الفلسفي العام فضل أعظم في إطلاعهم على الحركات الفلسفية الكبرى في العالم، وفتح آفاق الفكرية الجديدة أمامهم، وتمكينهم من قدر تراثهم الفكري ذاته قدراً صحيحاً. وأقدم المحاولات الحديثة للتأريخ للفلسفة العامة وأجودها ما زالت منشورات المرحوم يوسف كرم (١٨٨٦ - ١٩٥٩) في «تأريخ الفلسفة الحديثة» (١٩٤٩). وقد تشعبت الدراسات التاريخية منذ صدور مؤلفات يوسف كرم، كما نرى من مؤلفات عبد الرحمن بدوي في الفكر اليوناني ومؤلفات زكي نجيب محمود في الفكر الحديث. ومع ذلك فلا شك أن يوسف كرم أحد رواد النهضة الفلسفية الكبار في الشرق العربي، ومؤلفاته من أفضل ما خطه المؤلفون العرب في حقل التأريخ للفلسفة العامة. وإلى التأريخ للفلسفة العامة ينبغي إضافة الترجمة للآثار الغربية، كباب من أبواب التعريف بالفكر الفلسفي العام. ويطول بنا

الكلام إذا شئنا سرد جميع الآثار الفلسفية المترجمة، لذلك سوف نقصر على أهمها، إن من حيث المضمون والقيمة، أو من حيث الأمانة والدقة في النقل. ومن أوائل المترجمين أحمد لطفي السيد، الذي نقل إلى العربية طائفة من آثار أرسطو هي «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (١٩٢٤) «فالكون والفساد» (١٩٣٢) «فعلم الطبيعة» (١٩٣٥) «فالساسة» (١٩٤٧). وهذه الترجمات، شيمة ترجمة محاورات أفلاطون السقراطية على يد زكي نجيب محمود، و«جمهورية أفلاطون» على يد حنا الخباز، بنيت على ترجمات أوربية حديثة، فرنسية أو إنكليزية، لا على الأصل اليوناني للنصوص المترجمة. ولم يترجم لأرسطو عن اللغة اليونانية، فيما نعلم، إلا كتاب «السياسة»، ترجمه الأب أغسطينوس بربارة سنة ١٩٥٧، وفصول من كتاب «النفس» وأجزاء «الحيوان» و«ما بعد الطبيعة»، ألحقها كاتب هذه السطور بكتاب «أرسطوطاليس، المعلم الأول» (١٩٥٨).

وفضلاً عن ذلك ظهر للفلاسفة الغربيين المحدثين بعض آثار معروفة، ككتاب «المونادولوجيا» للبينتز، ترجمه إلى العربية جورج طعمة سنة ١٩٥٥ وألبير نادر سنة ١٩٥٦، وككتاب «مقالة الطريقة» لديكارت نقله جميل صليبا سنة ١٩٥٣، و«التأملات في الفلسفة الأولى» لديكارت أيضاً نقله عثمان أمين سنة ١٩٥٩، و«معطيات الوجدان البديهية» لبرغسون نقله كمال الحاج سنة ١٩٤٥. ومن آثار الفلاسفة المعاصرين ترجم أحمد فؤاد الأهواني كتاب «البحث عن اليقين» لجون ديوي (١٩٦٠)، وكتاب «أصول الرياضيات» لبرتراند رسل، بالتعاون مع محمد موسى أحمد. وترجم زكي نجيب محمود لبرتراند رسل أيضاً «تاريخ الفلسفة الغربية» (١٩٥٤) وكتباً أخرى.

وعلى الرغم مما للترجمة من أثر فعال في بعث النهضة الفلسفية، يلاحظ أن المترجمين العرب لم يتناولوا بعد بالنقل أو الدراسة أمهات النصوص الفلسفية الغربية، التي يقوم عليها الفكر الفلسفي الحديث. فآثار كانت وهيغل ونيتش (باستثناء «هكذا تكلم زرادشت» الذي ترجمه فليكس فارس) وهوايتهد وكيركيغورد وشوبنهاور ما تزال سراً مغلقاً بالنسبة للقارئ العربي. وعلة ذلك أن جمهور المشتغلين بالفلسفة ما زالوا يتوسلون إلى دراساتهم بإحدى اللغات الأجنبية الكبرى، كالفرنسية والإنكليزية والألمانية، فلم يكن لهم حاجة بترجمات عربية لهذه الآثار. ولكن من الواضح أن المثقف العربي الذي لا يتقن إحدى هذه اللغات ما يزال محروماً من الاستفادة منها.

يوسف كرم

ومهما يكن من أمر فقد أخذ يسد هذا النقص ظهور الدراسات منذ أكثر من عقدين في شتى موضوعات الفلسفة المتعارفة، كالمنطق ونظرية المعرفة والميتافيزيق والأخلاق. ومن أوائل المصنفين في بابي علم المعرفة وعلم ما بعد الطبيعة يوسف كرم، الذي سبقت الإشارة إلى مؤلفاته التاريخية. أخرج هذا العلامة سنة ١٩٥٦ كتاب «العقل والوجود»، الذي يتناول فيه مشكلة المعرفة العقلية ونسبتها إلى المعرفة التجريبية، ويبطل فيه، على أسس أرسطوطاليسية، المذهب المادي من جهة والمذهب التجريبي من جهة ثانية. كذلك عالج في كتاب «الطبيعة وما بعد الطبيعة» (١٩٥٩) مشكلات المادة والحياة والله، ونهج في كل ذلك

نهجاً عقلياً، يتسم بطابع الاتزان والتخريج العقلي للمسائل المتنازع فيها. وإذا غلب طابع التاريخ على مباحثه في الطبيعة والإلهيات، فهو لا يتوقف عند التاريخ. فهو يرد مثلاً على اعتراضات الخصوم ويحدد موقفه من بعض المشكلات البسيطة، وقلما يخرج في كل ذلك عن جادة التجرد والتذرع بالحجة العقلية، وتفادي الحشو أو الهوى. وهو إذ يعالج المسائل بروح جديدة لا يسقط من الموروث الفكري القديم شيئاً، بل يقيم للتاريخ أعظم وزن، وينظر إلى جوانبه المختلفة نظرة شاملة منصفة. فبإزاء الفيلسوف الوثني يقوم في مؤلفاته الفيلسوف المسيحي والفيلسوف المسلم. من هنا كان نهجه الفلسفي شاهداً آخر على خاصية من خاصيات الفكر العربي المعاصر، وهي حرصه على التوفيق بين النزعات الفكرية والروحية المتضاربة، والإصاحة الرصينة إلى صوت التاريخ والاستفادة منه ما أمكن في تشييد بنيان فلسفي جديد، يتوخى الشمول والرجاحة قبل كل شيء. لذا اتسم تفكيره بطابع ديني روحاني لم ينج منه فيلسوف عربي، كما هو معروف، من الكندي في القرن التاسع حتى بطرس البستاني في القرن التاسع عشر. ولنمثل على ذلك بما يقوله في باب المعجزات، وهو موضوع قد يعتبره الوضعيون من الفلاسفة اليوم أمراً مفروغاً منه. وليس الأمر كذلك عند يوسف كرم، الذي يقول: «لم يعترض على المعجزات؟ يقولون لأنها غير مفهومة، وهل في العالم كائنات أو ظواهر مفهومة؟ فليختاروا أي كائن أو أي ظاهرة شأؤوا مما عرفوه وألفوه، فإنهم يجدونه غير مفهوم. هل تحول الأكسجين والهيدروجين، وهما عنصران متباينان، إلى ماهية أخرى أمر مفهوم؟ هل نمو حبة القمح أو أي نبات آخر أمر مفهوم؟... ولا يقول قائل: إن المعجزات تدخل جديد من جانب الله وإنكار للقوانين التي شرعها. كلا، فإن الحوادث كثيرة جداً ولا يقدح حدوثها في ثبات الطبائع وقوانينها. إن الجديد هو من جانبها لا من جانب الله» (ص ١٩٠). وهو يختم تأملاته في ما بعد الطبيعة «بتسبيح وتمجيد» يدل فيه على ما غاب عن الفلاسفة العقليين المتطرفين من ضرورة تقديس الفيلسوف للخالق ومحبتة وتمجيده له، ولا يستنكف في هذا الباب عن اقتباس أقوال الوثنيين كأفلوطين والرواقيين، الذين دعوا إلى التأمل في الذات الإلهية والاستغراق فيها.

ومن المفكرين الذين ضربوا في التاريخ بسهم وفي التأليف الصرف بسهم زكي نجيب محمود، وهو ينتمي إلى رجيل آخر من الفلاسفة، الذين يمثلون النهج الوضعي أو العلمي، الذي نقرنه بأسماء برتراند رسل وفريجه وديوي وفدكنشتاين وسواهم من الفلاسفة الغربيين اليوم. دارت معظم مؤلفات زكي نجيب محمود على المنطقيات وفلسفة العلوم. فأخرج «خرافة الميتافيزيقا» سنة ١٩٥٣ و«المنطق الوضعي» سنة ١٩٥٧ و«برتراند رسل» سنة ١٩٥٦. ولعل أهم كتبه هو كتابه الموسوم «بنحو فلسفة علمية» (١٩٥٨)، الذي استعرض فيه تطور الفلسفة الوضعية والأدوار التي مرت بها، كرد على الفلسفة التقليدية عامة والنزعات الميتافيزيقية في الفكر الغربي خاصة، ومحاولة لحسم الخلاف في أمهات المسائل الميتافيزيقية التي احتدم حولها الجدل منذ القدم، بالتذرع «بمنطق جديد» كفيل بحل هذه المسائل أو تفكيكها. وعنده أن معظم هذه المسائل غير قابل للحل، فكانت إذاً مسائل أو مشكلات زائفة، ما أن نوضح مضمونها اللغوي أو المنطقي حتى تتبدد، كما يتبدد الغسق أمام شعاع الشمس.

وقد وصف زكي نجيب محمود مذهبه بقوله (راجع «فلسفة وفن»، القاهرة ١٩٦٣، ص ٢٦) أنه دعوة صريحة إلى أن تتشبه الفلسفة بالعلم، من حيث التزام الدقة في استعمال الألفاظ وتحديداتها تحديداً واضحاً، والجري على سنة العالم الرياضي في تقديم المقدمات واستنتاج النتائج، بحسب القواعد المنطقية المتعارفة. فليس من حق الفيلسوف إذاً أن يزعم أن الفلسفة تصوير للعالم الخارجي أو إخبار عنه، فموضوعاتها الصحيحة هي الأشكال والتعبير الرمزية، من ألفاظ ورموز رياضية وسواها. وكل ما عدا ذلك فهو من اختصاص العلم المبني على الخبرة الحسية. ومهمة الفيلسوف ينبغي أن تقتصر على التحليل المنطقي للتراكيب الفلسفية والعلمية، للتحقق من اتساقها المنطقي أو عدمه. أما دلالة الألفاظ فمردها آخر الأمر إلى المعطيات الحسية التي اصطلح عليها بها، فإذا تجاوزنا هذه المعطيات لم يعد للألفاظ وما يصاغ منها من أحكام أي دلالة، فكانت مثل هذه الأحكام إذاً عبارة عن اللغو أو الهذر.

لا نريد أن نغض عن هذا المقام من شأن الفلسفة الوضعية التي لم يكن بدّ من بروزها بين ظهرانيها في منتصف القرن العشرين، بعد أن ملأت سمع العالم وبصره في الغرب. ولكن يؤخذ على دعائها العرب ما يؤخذ على دعائها الغربيين من أنهم إذ يدعون إلى ضرب الفلسفة على غرار العلم يكادون ينتهون إلى ما لا مفر منه منطقياً من إلغاء الفلسفة. فتوضيح التعبيرات والرموز والأحكام العلمية والرياضية، الذين يقصرون مهمة الفلسفة عليه، أمر جليل. ولكنه ليس بالعبء الذي لا يستطيع العالم الحصيف أن ينهض به، دون مؤازرة الفيلسوف. ثم إن حصر ميدان المعرفة الفلسفية بمعطيات التجربة أمر لم يقم عليه الوضعيون حجة قاطعة بعد. فهل ذلك من معطيات التجربة الحسية أيضاً أم هو من معدن آخر؟ وواضح أنه من معدن آخر وأن قواعد المذهب التجريبي أو القوانين والمبادئ التي يضعها الفيلسوف التجريبي، كأساس لتجاربه أو تحاليله، ليست مستمدة من التجربة. وأخيراً ليس للفيلسوف الوضعي من ذريعة، متى اقتصر على معيار التجربة، يتذرّع بها في معالجة المسائل التي لا تلم بها التجربة قط أو حلها. فالدوافع البشرية وماهية اللذة والألم ومؤدى الحرية والضرورة ومعنى الرحمة والعزاء والمحبة والبغض، كل ذلك يخرج في الحال عن نطاق البحث النظري، ما دام العلم عاجزاً عن البت فيه، وما دامت الفلسفة باباً من أبواب العلم.

عبد الرحمن بدوي ورينه حبشي

ومن أهم المذاهب الفلسفية الحديثة التي أخذت تلاقي رواجاً في الأوساط الفكرية عندنا، الوجودية. ولعل أفضل ممثلين لها اليوم: عبد الرحمن بدوي في مصر ورينه حبشي في لبنان. بسط عبد الرحمن بدوي في كتاب «الزمان الوجودي» (١٩٤٣) و«دراسات في الفلسفة الوجودية» (١٩٦١) أسس المذهب الوجودي والجانب الذي يأخذ به منها. مقومات الوجود الزمني عند المؤلف الانفصال أو الآنية، أي الحصول في الآن. وما الاتصال الذي ينسب إلى الوجود، وما يلزم عنه من امتداد في الماضي والمستقبل، غير وهم متصل برغبة الإنسان في الحد من سلطان الزمان الذي يقتل بكل شيء — أي في رغبته بالبقاء. وهذا الاتصال خاصية من خاصيات الوجود الماهوي، أي الإمكان السابق للوجود، وحسب فكان الوجود،

من حيث هو وجود فعلي، حاصلًا زمنيًا آنيًا دومًا، وكل ما خرج عن ذلك فلا وجود له. إذ «كل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم، مصدره التجريد الكاذب لعقل واهم يحاول أن يقسر الأشياء الوجودية على الدخول في قوالبه المتحجرة. ومصدر القول به محاولة الإنسان القضاء على الجزع من الزمان» («الزمان الوجودي» ط ٢، القاهرة ١٩٥٥، ص ٢٥١).

من هنا تتبين لنا الصلة الوثيقة بين الوجود وتدبر الإنسان أو مباشرته له. يلحق بالوجود الفعلي في الزمان شقاء أو بلاء كوني لا مفر منه. فإذا تحقق الإنسان من ذلك تمرد على الزمان ونفاه أو فر منه بتزييفه أو إنكاره أو إثبات السرمدية كضرب من الوجود غير الزماني. وكل ذلك عبث، لأنه يفضي إلى تضليل الإنسان والخط من قدره وتعليقه بالأمني الكاذبة. وأولى بالمرء أن يسلم بواقعه الزمني فيقول للوجود «المتزن» نعم، ويواجه هذا البلاء المحتوم برباطة جأش خليفة به ككائن حر.

ومن صفات الوجود الزمني الأخرى اتحاد الوجود بالعدم فيه، أو دخول العدم في تركيبه، كجزء مقوم له. فالوجود المتحقق سلسلة من الآنات بينها هوات فاصلة هي أعدام. فكان الوجود المتحقق إذا عبارة عن توتر ناجم عن هذا التقابل أو التضاد بين الوجود والعدم، الذي لا وجود حاصلًا بدونه. فصح أن يقال أن الزمان هو علة اتحاد العدم بالوجود، وأن الزمان بهذا المعنى خالق («دراسات في الفلسفة الوجودية»، ص ٢٣٧).

يلتقي صاحب هذا المذهب الوجودي مع زعيم الوجودية الألمانية هيدديغر عند عدة نقاط، لعل أهمها استغراقهما في مفهوم الزمان وصلته بالوجود الآني من جهة، وبالعدم من جهة ثانية. ويلعب مفهوم العدم في وجودية هيدديغر، كما هو معروف، دورًا حاسمًا، من حيث هو نقطة انطلاق كل تفكير ميتافيزيقي وباعث القلق أو الجزع الذي يساور الكائن الزمني العاقل، أي الإنسان، إذ يقف على شفير الهاوية الفاصلة بين الوجود والعدم. وبين أن هذا الاستغراق في الزمان والعدم يحول بين الفيلسوف وبين أي محاولة إيجابية للخروج عن دائرة الوجود الزمني، أي عالم التجربة كما نعرفه. فاستحال إذاً كل كلام عن الله أو عن العالم الآخر، وهو الجانب الذي رأينا عدداً من المفكرين المعاصرين العرب ينزعون إلى التوفر عليه.

إلا أن من الوجوديين في أوروبا وفي الشرق العربي من لم يقرّ بلزوم هذه النتيجة عن المقدمات الوجودية. فرينه حبشي يبني على هذه المقدمات فلسفة وجودية «شخصانية» تعتبر العدم أو الموت وهماً، وتدعو المرء إلى تخطي حدود الذات والبحث عن الحقيقة الكاملة في ذات متعالية، تدل عليها دلالة صريحة تجارب الإنسان الكيانية، لا سيما ضعفه وقصوره وحاجته للعزاء، فوجود زمني، كما رأينا، ولكن معنى هذا الوجود الزمني الانخراط أو الإلتزام، لا تزييف الزمان أو الهرب منه من جهة، ولا الانطواء عليه وإنكار ما وراءه من أبعاد من جهة ثانية. فجوهـر الوجودية إذاً هو الغوص على حقيقة الذات كمحور لكل ما هو خارج عنها واستعلاء عليه. وفي عملية الغوص والاستعلاء هذه يترتب على الفيلسوف أن يأخذ بكل ما من شأنه أن يفيض فيهما، من تراث الفكر اليوناني القديم وفلسفة العصور الوسطى والمذاهب الاقتصادية والسياسية المعاصرة (حتى الماركسية) منها، بغية الخروج من كل ذلك

بفلسفة شاملة خليقة بآبن القرن العشرين. فميزة الشخصية هذه إذاً أنها تحشد الوجودية بشحنة جديدة من الحرية وتقر بأصالة الروحانية، وما يتصل بها من قيم سماوية، هي من مقومات التراث الفكري العربي، كما رأينا، فكان لها بالنسبة إلى إبن القرن العشرين مغزى خاص. وبفضل هذه الروحانية تستطيع الشخصية، كما لا تستطيع الوجودية أو الفلسفات التجريدية التقليدية، استشفاف معنى إلهي كامن في صلب التاريخ. «فالوحي هو الذي أعطانا مفهوم التاريخ الذي كان الفكر الإغريقي يجهله... (وعلمنا) بالإضافة إلى ذلك أن الإنسان إذا سما بالتاريخ ووجهه، فما ذلك إلا لأن الكون كله متأث من تسام إلهي ومتجه نحو تسام إلهي» (فلسفة لزماننا الحاضر، بيروت ١٩٦٤، ص ١٣٧).

ولهذه الفلسفة، عند الأستاذ حبشي، معنى خاص آخر بالنسبة إلى الإنسان العربي. فهي جزء من ثقافة شاملة نشأت وترعرعت على جوانب حوض البحر الأبيض المتوسط، وساهم في بنائها العبران فال يونان فالروم فالعرب فاللاتين، فكانت بالتالي محصول هذا التاريخ الحضاري الفذ الذي كان البحر المتوسط مهداً أو بؤرته الرئيسية («حضارتنا على المفترق»، بيروت ١٩٦٠، ص ١٠١ و٢٠٥). وهكذا تتلخص دعوة الأستاذ رينه حبشي في بندين: الشخصية والحضارة المتوسطة - وإذا شئنا التبسيط قلنا الشخصية المتوسطة، التي ارتضاها هذا الفكر لإبن القرن العشرين في الشرق العربي. إلا أنه يحذر هذا المخلوق من أن يكون «غابرياً أو حاضرياً»، من التثبث بالماضي في تدبره لشؤون الحاضر، والاضطلاع بأعباء الحاضر، دون تخل عن كل ما هو أصيل في ماضيه. وهكذا تحتفظ صلته بالماضي بفعاليتها الروحية والفكرية، ويحال بينه وبين الانسلاخ من ماضيه أو المروق منه. وكل ذلك من لوازم الانخراط أو الإلتزام، الذي تشدد عليه الشخصية تشديداً خاصاً.

لن أتطرق هنا إلى التطبيق المفصل لهذه الفلسفة على مشاكل العصر. فالأستاذ حبشي، كفيلسوف ملتزم، يتناول مشاكل العصر الدينية والقومية والاقتصادية والاجتماعية، في طائفة من الكتب والمحاضرات، بأسلوب أدبي أهم ميزاته صفاء الذهن وإشراق الديباجة والإحاطة والتفأول. وهنا يتبين لنا الفرق الشاسع بين وجوديته ووجودية من عده من المفكرين. فليس الوجود عنده وجوداً «أسيان»، كما يقول عبد الرحمن بدوي، وليست مشاكل الإنسان مستعصية كل الاستعصاء، كما يرى عامة الوجوديين المعاصرين، وليس القلق أو الهمّ الجواب الوحيد على مشكلة الوجود الكبرى. ولكن لا يسعنا في هذا المقام إلا أن نتساءل: أليست الشخصية التي ينادي بها فلسفة تيسير وتوفيق؟ أليست لحمة هذه المشكلات التي يعالجها الفيلسوف بأسلوبه الشخصي أعوص مما يخيل إليه؟ ثم أليس القلق الذي يعتلج في صدور المفكرين في الشرق العربي أعمق جذوراً وأبعد غوراً مما يقول الفيلسوف الشخصي؟

كذلك لنا على مفهوم «متوسطة» الحضارة التي يتحدث عنها تعليق، وهو أن هذه الحضارة التي يدعو أبناء الشرق العربي للأخذ بها ليست إلا الحضارة التي تضافت على بنائها جهود العبران واليونان والرومان والعرب واللاتين ليست حضارة بجانب حضارات أخرى، بل هي الحضارة التي نهلت منها جميع الشعوب وما زالت. فإذا قيل: صحيح، ولكن لا مشاحة في الأسماء، قلنا أن الدعوة إلى يقظة فكرية وثقافية في ربوعنا يجب أن تستهدف هذا الإطار العالمي الأوسع، لأن ذلك وحده كفيلاً بكسر

الطوق الحضاري الذي يريد البعض تطويق رقابنا به. لذا توجب على داعية هذه البقطة أن ينسوه بعالية الحضارة وشمولها وتخطيها لحدود الزمان والمكان، وحدود البحر والبر، وإلا عدنا إلى الوقوع فيما أردنا التنكب عنه من الإقليمية، حتى ولو وسعنا نطاق الإقليمية الجديدة إلى أبعد حد.

خاتمة

هذه إذاً أهم النزعات الفلسفية التي أخذ بها مفكرون الجديون المعاصرون. ولم نأت بالطبع في هذا المقال على ذكر جميع الحركات الفكرية أو نلم بجميع المفكرين المعاصرين الذين أدوا الأمانة الفلسفية عندنا. وإذا كان لا بد لنا من كلمة نختم بها البحث فهي أن مفكرينا يعكسون التيارات الفلسفية الغربية إلى حد بعيد. وليس في ذلك ما يدعو إلى الاستغراب، فالفلسفة والعلم لا وطن لهما ولا عرق، والمفكر الحق هو الذي يطلب الحق أين وجده. وعلى الرغم من أن مفكرينا ما زالوا عالمة في ذلك على أرباب المذاهب المعاصرة في الغرب، فمأثرتهم الكبرى أنهم في إقبالهم على الخوض في المسائل الفلسفية العامة، إنما يسدون لجمهور المثقفين عندنا خدمة جلى: وهي الإبقاء على كوة فكرية مفتوحة على العالم الأوسع، نحن لها بأمس الحاجة. ومع أن البعض منهم قد أغرقوا في التجريد، فلست أرى أن بوسع الباحث أن يأخذ عليهم الانسحاب من حلبة الصراع الفكري. فأكثرتهم، كما رأينا، ملتزمون يدعون إلى ضرورة وصل حاضرنا بماضينا، من جهة، والانفتاح على التيارات الفكرية المختلفة، مهما كان مصدرها، من جهة ثانية. وهم قد أصيبوا إلى ذلك بمرض الجيل الذي لم ينج منه أحد، أعني القلق الذي يقض على مفكري العالم مضجعهم اليوم والجزع من المصير الذي يندر به المستقبل. فإذا تفاعلوا كان ذلك أمانة من أمارات الإيمان أو الرجاء. وجميل أن تعمر قلوبنا بالإيمان والرجاء، شريطة أن لا نفر من وجه الواقع، وأن نمضي قدماً في معالجة مشكلاتنا الفكرية بذلك العمق والجلد والأصالة، التي اتسمت بها أفضل مآتي مفكرينا. ولكن لا ننس مع ذلك أن أمامنا بعد آفاقاً شاسعة، نرجو أن يستمر مفكروننا على ارتيادها، حتى تتكامل معالم هذا النشاط الفكري الأصيل الذي ما زال في مستهله، ويصبح لنا صوت مسموع في أندية العالم الفكرية، تتردد أصداؤه في أصقاع الأرض، كما نردد نحن اليوم أصداء آتية من بعيد.

ماجد فخري

المصدر: مجلة حوار - بيروت - العدد ١٥ / نيسان ١٩٦٥

الفكر الفلسفي في جامعاتنا المصرية مراد وهبة

حيث تكون الثورة الاجتماعية يكون الصراع بين الطبقات. وهذا الصراع يستند إلى قوانين تسمى بقوانين الديالكتيك.

وفي بلادنا ثورة إجتماعية، إذن فهي في مواجهة هذه القوانين، وهذه المواجهة ينبغي أن تتحقق على صعيد العمل والنظر.

هي على صعيد العمل بحكم أن الثورة واقعة بالفعل. أما أنها على صعيد النظر فمسألة تحتاج إلى مراجعة فكرنا الفلسفي.

والسؤال إذن: أين يقع فكرنا الفلسفي من هذا الديالكتيك؟
للجواب عن هذا السؤال نستقطب بعضاً من الرعيل الأول وبعضاً من الرعيل الثاني من فلاسفتنا في جامعاتنا المصرية.

من بين الرعيل الأول يوسف كرم وعثمان أمين وزكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي ويوسف مراد، ومن بين الرعيل الثاني زكريا إبراهيم ويحيى هويدي وفؤاد زكريا.

نبدأ بيوسف كرم أستاذ هؤلاء جميعاً، وصاحب المذهب العقلي المعتدل أُرْخ للفلسفة اليونانية ثم للفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، وأخيراً للفلسفة الحديثة. وكان يعقب على كل مذهب بالتأييد أو التفتيد مستنداً في ذلك إلى «مذهبه العقلي المعتدل» وقد طرحه في كتابين أحدهما بعنوان «العقل والوجود»، والآخر بعنوان «الطبيعة وما بعد الطبيعة» وكان ينوي أن يضيف إلى هذين الكتابين كتاباً ثالثاً بعنوان «الأخلاق الإنسانية»، وهو بالفعل قد انتهى من تأليفه عام ١٩٤٨، غير أنه أعاد صياغته من جديد وأعدده للطبع عام ١٩٥٨ وإذا بالمنزل الذي كان يقيم فيه ينهار وتختفي «الأخلاق الإنسانية» ويموت هو بعد الحادث بأشهر قليلة.

ومذهبه العقلي المعتدل هو على غرار «التوماوية الجديدة» ورائدها جاك ماريتمان وقد كان أستاذاً ليوسف كرم يوم أن كان يتعلم الفلسفة في المعهد الكاثوليكي في فرنسا في بداية الحرب العالمية الأولى. وأساس مذهبه أن العقل قادر على إدراك الحق ومن ثم البلوغ إلى اليقين. فالعقل يصل إلى ماهية الأشياء بفضل قدرته على «التجريد» والتجريد واسطة الاتصال بين العقل والوجود، وفيه ضمان موضوعية العلم. ومن أجل ذلك فإن يوسف كرم ضد الحسينين لأنهم ينكرون العقل ويكتفون بالحواس، ولكنه أيضاً ضد العقليين الذين ينكرون التجريد لأنهم لا يستطيعون تعيين العلة الحقة للمطابقة بين العقل والأشياء.

والتجريد فيه ضمان لتبرير ما بعد الطبيعة. فبفضل التجريد يجاوز العقل الطبيعية المحسوسة إلى أصولها وشروطها غير المحسوسة فيمتد إلى الوجود بما هو وجود وهو موضوع ما بعد الطبيعة. وإقرار هذا العلم، على هذا النحو، يقضي إلى إثبات خلود النفس ووجود الله.
خلود النفس مردود إلى ثلاثة أدلة:

دليل ميتافيزيقي يدور على أن النفس الإنسانية مستقلة بوجودها وبفعلها الخصوصيين اللذين هما التعقل والإرادة، ومن ثم فهي ليست فانية بفناء الجسد.
ودليل نفسي مأخوذ من ميل فينا طبيعي أساسي للبقاء دائماً.

ودليل أخلاقي مستفاد من ضرورة الجزاء التام على أفعالنا الحرة، والجزاء التام يشترط حياة أخرى لأنه غير متوفر في الطبيعة لأنها غير خلقية، ولا في المجتمع لأنه لا يتناول سوى الأفعال الظاهرة، ولا في الضمير لأنه لا يحكم على نفسه.

والله موجود. والبراهين على وجوده عديدة. وأهمها، عند يوسف كرم، ثلاثة هي على التوالي: برهان من الحركة إلى محرك ثابت، وبرهان من النظام إلى المنظم، وبرهان من الممكن الوجود إلى الواجب الوجود.

البرهان الثالث كالبرهان الأول يعتمد على مبدأ العلية وصيغته: «كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة». والبرهان الثاني يستند إلى مبدأ الغائية وصيغته «كل فعل فهو لازم من غايته». ويقرر كرم أن مبدأي العلية والغائية هما من مبادئ العقل. ومبادئ العقل كلية لأنها تنطبق على الوجود في الأذهان وفي الأعيان.

ولهذا فإن العقل قادر على أن يحكم ولكنه ليس قادراً على أن يفعل، إذ أن الفعل من شأن الإرادة.

ومن ثم يثار سؤال: ما العلاقة بين العقل والإرادة؟

جواب كرم أن كلا منهما علة من حيث أنه مبدأ للحكم. ولكن ثمة فارق بينهما. الإرادة علة فاعلية لحكم العقل لأنها توجه العقل إلى ناحية دون غيرها. وحكم العقل علة غائية لفعل الإرادة لأنه يخصص لها موضوعاً بعينه. وتوجيه الإرادة للعقل هو الذي يحد من اصطدام العقل بالدين، ذلك أن الإرادة وليس العقل هي الدافع إلى الإيمان. يقول: «إذا كانت السيرة قويمية كانت الإرادة مستعدة للإيمان، وحينئذ توجه العقل إلى الفحص عن سند الاعتقاد». ومعنى هذه العبارة أن العقل بذاته لا يقبل الاعتقاد ولا يرفضه، أي أنه غير معين إزاء اعتقاد معين. فإذا تعين العقل كان ذلك بقبوله وجاهة الأسباب الخارجية بتأثير الإرادة فيصير هذا القبول السبب في الاعتقاد.

الإيمان إذن فوق العقل، نتيجة محتومة ينتهي إليها المذهب العقلي المعتدل.

ويتأثر بهذا المذهب عثمان أمين فيأخذ بالعقل والإيمان معاً. بيد أنه يرى أن المثالية هي التعبير الدقيق عن أصالة العقل. وهو لهذا ينزع نحو المثالية في إطار التراث الإسلامي القديم والمعاصر.

ومثالية عثمان أمين مباينة لمثالية أفلاطون ومثالية كانط. فمثالية كل من أفلاطون وكانط تؤكد استقلال الفكر وصدارته بالقياس إلى الأشياء والموضوعات. لكن الفكر عند أفلاطون هو فكر «المطلق» وما هو

بذاته، أي الله، في حين أن الفكر عند كانط إنما هو فكر «النسبي» وما هو لذاته أي الإنسان. أما عثمان أمين فيأخذ السمة المشتركة بينهما، وهي أن الواقع فيه «جوانية» خفية من وراء مظهره الخارجي المحسوس. وكل من المعقول والمطلق كامن فيما هو محسوس وفيما هو نسبي.

وعثمان أمين بسبب هذه النزعة المثالية الجوانية يقف ضد الوضعية المنطقية ضد المادية التاريخية.

هو ضد الوضعية المنطقية لأنها تقف عند حد الحس والتجربة تنكر أصالة العقل.

وهو ضد المادية التاريخية لأنها تجعل من العلم وسيلة للقضاء على الإنسان، وبالتالي على الدين لأن الإنسان، في تعريف عثمان أمين، حيوان ديني.

والنتيجة المحتملة بعد ذلك مواجهة المسائل الاجتماعية ليس فقط مواجهة مثالية، بل أيضاً مواجهة دينية. وهو يتخذ من المسألة الاشتراكية مثلاً لهذه المواجهة المزدوجة. فالمواجهة المثالية تقضي بأن الاشتراكية فكرة أولاً أي هي حقيقة مجردة موجودة في عالم الأذهان وجوداً غير شخصي، وغير مقيد بقيود الزمان والمكان. أما المواجهة الدينية فتقضي بأن اللازماني واللامكاني لا يصلح أن يكون نظرية أو أيديولوجية أو خاضعاً لقانون، بل إنه يصلح أن يكون موضوعاً للعقيدة الدينية. ومن ثم فلا اشتراكية إسلامية وروادها: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي ومحمد إقبال. فهؤلاء جميعاً، في رأيه، هم الذين أيقظوا الوعي الاشتراكي في الفرد والمجتمع.

والغاية من وراء هذا المذهب الفلسفي - على حد تعبير صاحبه - محاولة أن يعيد إلى العصر الذري، عصر المادية التاريخية والوضعية المنطقية، الإيمان بالله والولاء للإنسان. غير أن محاضرات عثمان أمين بالجامعة لم تكن تخلو واحدة منها من توجيه النقد للوضعية المنطقية دون المادية التاريخية، وتفسير ذلك أن الوضعية المنطقية لها من يمثلها في قسم الفلسفة هو زكي نجيب محمود.

وزكي نجيب محمود يتبنى وجهة نظر الوضعية المنطقية في مفهوم العلم. فالعلم، هو العلم الطبيعي التجريبي، ووسيلة المعرفة العلمية هي الحواس، وليس لنا من مصدر سواها. والنظرة العلمية تقضي صاحبها ألا يجاوز «أوضاع» الأمور الواقعة. ولما كان «وضع» الأمور في عالم الواقع هو وحده مجال البحث العلمي أطلق على النظرة العلمية اسم الوضعية فإن كان «الوضع» القائم الذي يشغل الباحث عبارة من عبارات اللغة كانت الوضعية في هذه الحالة وضعية «منطقية». ومن ثم كان اسم الوضعية المنطقية مميزاً لطائفة من أصحاب الفكر صمموا على ألا يجاوزوا الواقع بنظرهم، وعلى أن يكون هذا الواقع الذي يختص به هو اللغة التي يصوغ فيها سائر العلماء علومهم على اختلاف موضوعاتها. ومن ثم فإن أمر الفلسفة ينبغي أن يقتصر على التحليل اللغوي للعبارات العلمية.

وثمة نتيجتان هامتان يخلص إليهما زكي نجيب محمود من هذا التحليل اللغوي.

التحليل المنطقي للجملة الرياضية يبين أنها تحصيل حاصل، وأن يقينها مردود إلى أنها لم تقل شيئاً «ومغزى هذا الكشف العجيب عن طبيعة الجملة الرياضية هو أنه لم يعد ما يبرر لنا أن نقول إن الإنسان مصدراً يستقي منه العلم غير حواسه». ولم يعد ما يبرر تصور «عنصر وراء الحواس ومستقل عنها وهو العقل».

والنتيجة الثانية أن القيم «تعبير ذاتي صرف لا شأن له بالعالم الخارجي». ومغزى ذلك أنه إذا اختلف اثنان في حكم تقويمي «فلا سبيل إلى الرجوع إلى مقياس خارجي لفصل به: إيهما مصيب وإيهما مخطئ».

والسؤال الآن: ما هو دافع زكي نجيب محمود إلى تبني هذا التأويل لمفهوم العلم؟ في رأينا أنه دافع اجتماعي. ففي كتابه «نحو فلسفة علمية» (الحائز على جائزة الدولة) يقرر أن الأخلاق مرتبطة بالطرائق التي يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك في الحياة. ولما كانت الأخلاق تقع خارج مجال العلم فلا ينطبق عليها مبدأ التناقض وهو أحد المبادئ العلمية، ومن ثم تصبح جميع الأخلاقيات على اختلاف أنواعها مشروعة لسبب بسيط هو أن ليس بينها أي تناقض، ولهذا ليس ثمة مبرر لالتزام الفرد بقضية إجتماعية، بل ليس ثمة مبرر للالتزام بالمجتمع على الإطلاق. ولهذا كان من الطبيعي أن يقول زكي نجيب في كتابه «أيام في أمريكا» «وأنا بحكم اتجاهي الفكري أرحب بكل ما يقوي فردية الفرد وكل ما يهدم المجتمع، إن كان تماسك المجتمع على حساب الأفراد. إنني لا أستطيع أن أتصور حقيقة واقعة إلا وجودي الشخصي، وكل ما عدا ذلك ما هو إلا وسائل لتقوية ذلك الوجود».

وإلى مثل هذه النتيجة ينتهي عبد الرحمن بدوي، ولكن من خلال الوجودية الملحدة. فعنده أن طبيعة الوجود من طبيعة الزمان، يقول في كتابه «الزمان الوجودي». «إننا نقرر هنا في صراحة تامة وبلا أدنى مواربة أن كل وجود غير الوجود المتزامن بالزمان، وجود باطل كل البطلان» ولما كان الزمان عنده نوعان: زمان فزيائي وزمان ذاتي، فالوجود كذلك نوعان: وجود فزيائي وجود ذاتي. الوجود الفزيائي هو وجود الأشياء في العالم الذي يوجد به الإنسان، والوجود الذاتي هو وجود الذات المفردة، وهو وجود مستقل بنفسه في عزلة تامة. ولهذا فالاتصال معدوم بين الذات. ولكن يمكن اجتياز ما بينها من هوة بواسطة الطفرة.

أما كيف تفسر الطفرة فسؤال لا يمكن أن نجيب عنه بطريقة معقولة، في رأي بدوي، لأن الطفرة لا تفهم إلا بفضل فكرتين: اللامعقول واللاعالية. تفصيل ذلك: إن عدم عامل جوهري في تركيب الوجود، واللامعقول هو التعبير الفكري عن عدم الوجودي، والفزياء الحديثة تقرر فكرة اللامعقول هذه. فظاهرة التأثير عن بعد شيء لا معقول، أي غير قابل للرد إلى عناصر معقولة خالصة. أما اللاعالية فمقررة كذلك في الفزياء الحديثة في النظرية الكمية والميكانيكا التمجعية. وبدوي هنا يعتمد على فقرة للوي دي بروي تقول بأن على الفزياء أن ترفض فكرة الاتصال وتقتصر على استخراج القوانين التي هي إحصائية بالضرورة.

ويترتب على ذلك أن معرفة الذات لذاتها لا يمكن أن تتم بالعقل، ولكن بملكة أخرى هي الوجدان (الحدس).

ومنطق الوجدان منطق متوتر. وهنا يعد بدوي القارئ، في كتابه السالف الذكر والمنشور عام ١٩٤٣، بتقديم دراسة مفصلة لهذا المنطق الجديد، إلا أنه حتى الآن لم يصدر هذه الدراسة. وبدوي قصد بالتوتر عدم رفع التناقضات. وهذا هو معنى الجدل، مكانه الذات ولا يتعدها، أما خارج الذات فليس ثمة جدل.

وبدوي بعد ذلك يرى أن مذهبه هذا يصلح أن يكون أيديولوجية للمجتمع العربي - في بحث له منشور عام ١٩٦٧ - وتبنيه لهذه الصلاحية هو التراث الإسلامي ممثلاً في التصوف. فهو يرى أن ثمة صلة وثيقة بين التصوف والوجودية. فكل منهما يبدأ من الذاتية ويضع الوجود الذاتي فوق الوجود الفزيائي. والتجريد عند الصوفية غايته التخلص من الآخر حتى لا تبقى إلا الذات وحدها. بل إن فكرة الإنسان الكامل عند المتصوفين لا تعني إلا استقطاب الوجود كله في الإنسان دون أي كائن آخر وبذلك تصبح الإنسانية بديلاً عن الله ولكنها الإنسانية على صعيد الذاتية وليس على صعيد الموضوعية.

أما يوسف مراد فهو وإن كان أستاذاً لعلم النفس إلا أن منهجه التكاملي ذو طابع فلسفي. وقد استخلص معالم هذا المنهج أثناء دراسته في باريس للحصول على إجازة دكتوراه الدولة وقد حصل عليها عام ١٩٤٠. ومحور منهجه الحركة الدائرية اللولبية وتفيد أن التطور لا يسير طبقاً لخط مستقيم مطرد كما أن الارتقاء ليس تقدماً إلى الأمام باستمرار. بل إن في كل نمو وتقدم نكوصاً إلى الوراء استعداداً للوثبة القادمة وهي وثبة تحمل الكائن النامي إلى أبعد مما وصل إليه في المرحلة السابقة. والغاية من وراء ذلك تحقيق التكامل.

والتكامل ينبغي أن يتحقق في المستوى البيولوجي والنفسي والاجتماعي. ولكل مستوى من هذه المستويات عامل تكامل. عامل التكامل في المستوى البيولوجي هو الجهاز العصبي، وعامل التكامل في المستوى النفسي هو الذاكرة، وعامل التكامل في المستوى الاجتماعي هو اللغة.

واللغة التي يستعملها الفرد ليست سوى أدوات للاتصال بالآخرين، ومعنى ذلك أن استجابة الفرد للمجتمع حتمية، غير أنها ليست دائماً مطابقة لنداء المجتمع. فثمة إمكانيات إنسانية لا تظهر بفضل المجتمع فحسب بل على الرغم منه، ومن هنا مولد الشعور بالذاتية. غير أن هذه الذاتية لا تفيد التناقض مع المجتمع، وإنما تفيد العلو عليه. وهذا العلو هو الذي يتيح لأبطال الإنسانية أن يطوروا المجتمع. وبذلك يقف يوسف مراد ضد المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي تقرر أن العقل الجمعي هو الأول والأخير. ثم هو كذلك يقف ضد الوجودية التي تمجد الفرد وتحقر من شأن المجتمع.

ونثنى بعد ذلك بالرعيل الثاني ونبدأ بذكر إبراهيم وهو يدعو إلى الوجودية المؤمنة، فثمة ديبالكتيك بين الإنسان والإنسان من جهة، وبين الإنسان والكون من جهة أخرى. وأساس هذا الديالكتيك هو العداوة بين الطرفين. وهذه العداوة لصالح الإنسان، ذلك أن المرء لا يشعر بذاته إلا في علاقته بذلك الآخر الذي ينكره ويعارضه. وهو لا يشعر بذاته كذلك إلا حينما يدفعه الكون بقسوة، أعني حينما يدرك لأول مرة أنه بإزاء خصم خارجي هو الكون، ولهذا تقاس قيمة الإنسان بمدى قدرته على الانطواء على نفسه.

بيد أن زكريا إبراهيم يحاول أن يرفع هذا التناقض بين داخل الإنسان وخارجه عن طريق العلو. والعلو يخلق المطلق. ولذلك فالوجود البشري ليس مجرد انتقال من الحيوان إلى الإنسان، وإنما هو انتقال من الإنسان إلى الله. والله ينكشف من خلال حرية الإنسان وتناهيها. فالإنسان يحس بأن حريته ليست من ذاته، ثم هو ينزع إلى مجاوزة التناهي.

ومن أجل ذلك فإن الإنسان، في رأي زكريا إبراهيم، موجود متدين. وليس ثمة إلحاد، وإنما ثمة استبدال دين بدين. ولهذا يقول ليس صحيحاً أن الماركسية إلحادية، بل هي دين جديد يريد تحقيق الحياة الأبدية في الحاضر.

أما يحيى هويدي فهو يدعو إلى الواقعية النقدية، ويرى أنها التعبير الفلسفي عن الحياد الإيجابي في كتابه «الحياد الفلسفي» والحياد الفلسفي، عنده، هو موقف وسط بين المثالية والمادية، وبين الماركسية والوجودية. ففي رأيه أن ثمة توافقاً حقيقياً بين الصورة والمادة، توافقاً لا تترك فيه الغلبة للصورة على المادة، ولا ينظر فيه إلى المادة على أنها مجرد مناسبة لإبراز إمكانيات الصورة وقدراتها، بل إنها حقيقة واقعة لها من الوجود ما للصورة، وفي رأيه كذلك أنه لا يوجد تعارض بين الفرد والمجتمع. ولهذا أخطأت الوجودية في اعتبارها أن الصراع بين إرادات فردية، وأخطأت الماركسية في اعتبارها أن الصراع بين الطبقات الاجتماعية، فليس ثمة صراع لأنه ليس ثمة تعارض بين الأفراد والمجتمعات.

ثم هو يحاول بعد ذلك في مقال له منشور في مجلة «الفكر المعاصر، يوليو ١٩٦٨» أن يبلور فكرة الحياد الفلسفي فيقول إنها تعبير عن الفلسفة الإنسانية الديمقراطية الاشتراكية، وهو في شرحه لهذا المصطلح يقف عند الحد الوسط، وحجته في ذلك أن العصر الذي نعيش فيه حريص كل الحرص على عدم التضحية بإحدى الحريتين في سبيل الأخرى، ويعنى بهما «الحرية السياسية والحرية الاجتماعية في أساسهما الاقتصادي».

بيد أن يحيى هويدي ينحاز رغم حياده الفلسفي. فالاشتراكية، عنده، واحدة، لأن مبادئها واحدة مع اختلاف في التطبيق. ولكنه يقر في ذات الوقت أن الدين الإسلامي يبرر ويثبت هذه الفلسفة، بمعنى أن الطريق إلى الاشتراكية هو في ذات الوقت الطريق إلى الله. وهنا يقترب يحيى هويدي من عثمان أمين في الربط بين الاشتراكية والدين، ويبتعد عنه في عدم الربط بين الاشتراكية والمثالية.

أما فؤاد زكريا فهو يدعو إلى الموقف الطبيعي في كتابه «نظرية المعرفة» والموقف الطبيعي هو وجهة نظر الإنسان العادي، أو وجهة نظر العامة.

وخلاصة هذا الموقف أن العالم الخارجي بما فيه من أشياء له وجود مستقل. وهو بذلك يقف ضد المثالية التي تنكر استقلال العالم أو التشكيك فيه ويقول عنها إنها كاذبة في ذلك، لأن المثالي لا يسلك في حياته العملية إلا على أساس الموقف الطبيعي.. ودليله على ذلك أنه لو تصرف المثالي في حياته العملية بما يتفق مع المثالية (أي على أن الأشياء ذهنية) فإنه معرض للفناء. وبذلك تستوي المثالية مع المادية في مجال التعامل مع الأشياء.

ثم يتساءل: ما الذي يدفع الفيلسوف إلى تبني المثالية؟

يجيب بأنه دافع أخلاقي هو احتقار العالم الخارجي.

ونتساءل نحن بدورنا: وما الدافع الأخلاقي في تبني فؤاد زكريا للمادية؟ يقول في كتابه «الإنسان والحضارة في العصر الصناعي»: المشكلة الرئيسية في الشرق هي ضمان الحد الأدنى من مطالب الحياة لمجموع الناس. وفي مثل هذه الحالة يكون من العبث أن يقال لنا إن مشاكلنا تحل عن طريق التمسك

«بالروحانية» فمن المحال أن ننتظر سموً أخلاقياً من شخص جائع. ومن المحال أن ننتظر إنتاجاً فكرياً من رجل هزيل. بيد أن ضمان الحد الأدنى يقتضي أن نكرس حياتنا كلها متفرغين له. وفي هذا التفرغ سنكون حقاً مهتمين بالمادة ولكن من أجل غرض يعلو على المادة، وسنكون مهتمين بالاقتصاد، ولكن من أجل هدف يتجاوز الاقتصاد.

هذا موجز للمذاهب الفلسفية في جامعاتنا المصرية، اقتصر على إبراز الخلاصة دون التفصيل.

مراد وهبة

المصدر: مقالات فلسفية وسياسية.

مراد وهبة - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٧١

معنى الحداثة في الفلسفة

ناصر نصار

أخي أدونيس،

سألتني عن تصوري للحداثة وعن شروط تحققها في حياة الشعوب العربية. وطلبت أن أكتب بحثاً أو مقالاً إجمالياً في الموضوع لكي تنشره في ملف خاص في مجلتك «مواقف». ففرحت لكونك لا تزال تتابع معركة الحداثة، بعناد وأمل، بالرغم من تعاظم موجة العداء في هذا الزمن الذي تسميه زمن الانهيار. ونظراً لتعدد جوانب الموضوع وضرورة توفية كل جانب حقه من الاعتبار المتخصص، وجدت من الطبيعي أن تكون مشاركتي محصورة في الكلام على جانب واحد من تلك الجوانب، وأعني الحداثة في الفلسفة. وفضلت أسلوب الرسالة، لأنه أقرب إلى طبيعة الحوار والبحث المفتوح.

وأبدأ بالإشارة إلى الفارق الكبير بيننا. إنك تفكر في الحداثة وتجاهد في سبيلها كشاعر، وأنا أفكر فيها وأجاهد في سبيلها كفيلسوف. والبون شاسع بين الشعر والفلسفة، مهما حاولت التقريب بينهما ومهما كانت نوعية التلاقي بينهما في الأعماق والنهايات. ولذا يختلف الكلام على الحداثة الشعرية عن الكلام على الحداثة الفلسفية أكثر مما يتطابق معه. ويبرز هذا الاختلاف بصورة أقوى إذا اعتبرنا التراث الذي تتحدد الحداثة بالنسبة إليه. فأنت تستند في طرحك للحداثة الشعرية إلى تراث ضخم من الشعر العربي، تراث متواصل، متشعب، متناقل، ميثوث في صلب الثقافة العربية وفي ثناياها، معتبر بالإجماع في أسها. وفي وسعك أن تتوقف عند تجارب فذة تعبر بشكل أو بآخر عن معاناة الحداثة الشعرية، كتجربة امرئ القيس أو تجربة أبي نواس أو تجربة أبي تمام. فما هو بالمقارنة التراث الفلسفي العربي الذي يمكن أن يستند إليه المدافع عن الحداثة الفلسفية؟ هذا السؤال لا يقبل جواباً بسيطاً قاطعاً، لكثرة المشكلات المتعلقة بما نسميه التراث الفلسفي العربي وطرق تفسيره. ولكنك تعترف معي، دون ريب، بأن حضور الشعر في تاريخ الثقافة العربية أعمق وأوسع وأبهى من حضور الفلسفة. ولذا ليس بمستغرب أن تكون مشكلة الحداثة الشعرية قد طغت في السنوات الأخيرة، أو قل منذ أكثر من نصف قرن، على مشكلة الحداثة الفلسفية، ونالت من الاهتمام، وقام حولها من الضجيج والثرثرة، ما أوشك أن يصبح تراثاً في حد ذاته.

لم يتألق وجه الفلسفة في الثقافة العربية كما تألق وجه الشعر ووجه النبوة. بل إن الذين تجرأوا وتفلسفوا لم يتوصلوا إلى انتزاع حقوق ثابتة معترف بها بصورة عامة متصلة في ميدان العمل الثقافي. لقد

ظلت الفلسفة، من حيث هي نشاط عقلي حر من الوحي النبوي، في حالة حرب مستمرة من أجل تثبيت شرعية وجودها ونشر فوائدها. ولذا تتحدد المسألة الأولى في قضية الحداثة الفلسفية في الثقافة العربية الراهنة بكيفية انتزاع حقوق التفلسف الحر من السلطات الدينية والسياسية التي تكره بطبيعتها نور الفلسفة، وعلى الأخص عندما يتعلق الأمر بمشكلة العمل والنظام الاجتماعي السياسي القائم. وأنت تعرف أن الحقوق في هذه الدنيا أشياء نسبية، لا بد لها من قوة تفرض الاعتراف بها. وحق التفلسف لا تفرضه إلا قوة الفلاسفة. فالحداثة الفلسفية تقتضي إذن، قبل أي شيء، قوة الدماغ الفلسفي.

إنني أسمعك تقول: هذه بديهية، نعم، ولكن غالباً ما ينساها الباحثون عن كيفية إحياء الروح الفلسفية في الثقافة العربية الحاضرة. وفي الحقيقة أنا لا أتحدث عن إحياء، ولا أتحدث عن تجديد أو عن توفيق، أو عن ترميم أو عن إصلاح. وإنما أتحدث عن الإبداع الفلسفي. الحداثة الفلسفية هي وليدة الإبداع الفلسفي. وإذا لم يكن إبداع، فلا حداثة. والإبداع نقيض التقليد والاتباع، نقيض الاعتراف بالأصل الكامل، أو بالمرجع التام.

في هذه الوجهة، الحداثة ليست مفهوماً زمنياً صرفاً. إنها تضيف إلى المعنى الزمني معنى الجدة. فالحديث الذي ليس بجديد، أو الذي لا جديد فيه، لا يستحق أن نهتم به. والجديد لا ينبغي أن يكون مقصوداً لكونه جديداً وحسب، أي لمجرد كونه غير معروف أو غير مألوف أو مغايراً للأصل الموروث. الجديد الذي يستحق الاهتمام، الجديد الحقيقي، هو الذي يضيف إلى القديم إضافة جوهرية، في مضمون الرؤيا أو في بنيتها أو في المنهج المؤدي إليها. فالإضافة المقصودة ليست تراكمية أزيائية. إنها إضافة جوهرية تغير في موقع القديم الباقي وفي قيمته وبهائه وجلاله.

بهذا المعنى، ليست الحداثة الفلسفية سوى تعبير آخر عن جدلية الاتصال والانفصال في تاريخ الفلسفة. والفيلسوف الذي لا يدخل في سياق هذه الجدلية لا يمكنه أن يعرف معنى الحداثة الفلسفية. ولنترك جانباً اعتراض الذين يقولون بأن الفكر قد عرف جميع القضايا الفلسفية منذ العصور القديمة، وبأنه لا يمكن أن يكون هناك كشف فلسفي جديدة. إذ إن تاريخ الفلسفة نفسه يبطل هذا الاعتراض وأمثاله. بالطبع الإتيان بالجديد في الفلسفة شيء صعب جداً. ولكن ينبغي ألا نبالغ في التشدد والتضييق فنياس، كما لا ينبغي أن نبالغ في التساهل فنقع في السطحية والغرور.

تختلف شروط تجربة الإبداع الفلسفي عن شروط تجربة الإبداع الفني وعن شروط تجربة الاكتشاف العلمي، على صعيد العلاقة مع التراث، اختلافاً كبيراً، ليس أقل ما فيه الدور الذي يلعبه تاريخ الفلسفة في تكوين الوعي الفلسفي وفي تغذيته وتوجيهه. فالفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة، وإن كان يعيش مغامرته الفلسفية وكأنها بداية مستأنفة. إلا أن عدم الانقطاع عن تاريخ الفلسفة لا يعني أن الفعل الفلسفي الحقيقي يرادف الشرح والجمع والتأويل والإبانة أو غير ذلك من الأعمال التي هي في الواقع ضرورية في نمو الفكر الفلسفي. الفعل الفلسفي الحقيقي يستوعب ماضي الفلسفة، كله أو بعضه، ويتجاوزه في عملية تشكيل نفسه التي هي جزء من عملية تشكيل الحياة المجتمعية العامة.

وللتمثيل على الموقف المناقض لموقف الحداثة في الفلسفة، لا أعرف نصاً نموذجياً كالنص الذي كتبه الفارابي في معرض التوفيق بين أرسطو وأفلاطون. واليك هذا النص بحرفيته: «هذان الحكيمان هما

مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأواثلها وأصولها، ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في سيرها وخطيرها. وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه، لخلوه من الشوائب والكدر».

بالطبع، لست ههنا في معرض محاكمة الفارابي حتى أقرر أهمية رأيه هذا بالنسبة إلى تأليفه الفلسفي كله، وبالتالي بالنسبة إلى الفكر الفلسفي العربي على امتداد العصور الوسطى. فمشكلة الإبداع والإتباع في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية لا تزال تحتاج إلى بحوث جديدة كثيرة. ولكنني أود الانطلاق من النص المذكور حتى أقرر أن القول بالمعلم المبدع المنشئ المتمم الأصل المرجع المعتمد ينافي الروح الفلسفية منافاة تامة ويؤدي في النهاية إلى موت الفلسفة. فإذا كان للفارابي بعض المبررات النظرية، أو الاستراتيجية، لاعتبار نصوص أفلاطون وأرسطو كالقرآن في الإسلام، فإن الوعي الفلسفي الحقيقي يعرف أن يتعامل مع نصوص العظماء من الفلاسفة دون أن يعتبرها أصلاً كاملاً تاماً من جميع الوجوه. إذا كانت الفلسفة قد ظهرت كاملة تامة، فهل يبقى للفيلسوف شيء آخر سوى التفسير وتفسير التفسير؟ وهل يمكن أن تنتهي هذه المهمة بغير الجفاف واليباس؟

لا أعتقد أنه يوجد في العالم العربي اليوم من يقف مثل الموقف الذي اعتمده الفارابي من أفلاطون وأرسطو. ولكنني لا أعتقد أن مبدأ المعلم المبدع المنشئ المتمم الأصل المرجع المعتمد قد تلاشى أو قد تراجع كثيراً أمام مبدأ الحداثة الفلسفية. فالفيلسوف العربي اليوم يواجه تاريخ الفلسفة وهو في وضعية مختلفة تماماً عن وضعية الفارابي. إذ يجد أمامه، فيما يجد، تراثاً هائلاً، مسيطراً، لا يزال يتطور ويتشعب منذ أكثر من أربعة قرون، في العواصم الثقافية الغربية. إلا أنه يشعر أن هذا التراث يفرض نفسه عليه فرضاً، من الخارج، بصورة ساحقة، كما شعر الفارابي تجاه التراث الفلسفي اليوناني. فيعود مبدأ الأصل المرجع إلى البروز، ويتخذ أشكالاً شتى، في حين أن الحداثة الفلسفية التي أنتجت ذلك التراث الهائل قامت أساساً كثورة على مبدأ الأصل الثابت التام.

إن التقسيم المدرسي لتاريخ الفلسفة إلى تاريخ قديم وتاريخ وسيط وتاريخ حديث يحمل على الاعتقاد أن الحداثة الفلسفية تتطابق مع التاريخ الحديث للفلسفة. والحق أنه لا يوجد تطابق كامل بين الحداثة الفلسفية والتاريخ الحديث للفلسفة. إذ إن مفهوم التاريخ الحديث مفهوم زمني نسبي ومفهوم الحداثة الفلسفية مفهوم مركب من معنى الزمن ومن معنى الإبداع. وعليه، ليس ضرورياً أن يكون تاريخ الفلسفة الحديث تاريخ فلسفة حديثة، إذ يمكن أن يكون استرجاعاً أو امتداداً أو اجتراراً أو إحياءً لفلسفة قديمة، كما أنه ليس ضرورياً أن تقتصر الحداثة الفلسفية على ما نصلح أن نسميه تاريخاً حديثاً. إن تاريخ الحداثة في الفلسفة هو تاريخ الإبداع الفلسفي نفسه. والإبداع الفلسفي ليس من الظواهر المنحصر وجودها في المرحلة الحديثة من تاريخ الفلسفة.

في ضوء هذه الملاحظات يتبين أن الفكر العربي لا يدخل الحداثة الفلسفية بمجرد انفتاحه على التاريخ الحديث والمعاصر للفلسفة وبتبنيه لما أنتجه هذا التاريخ من مذاهب فلسفية جديدة. كثيرون يقعون في خطأ المرادفة بين المشاركة في الحداثة الفلسفية وتبني هذه أو تلك من الفلسفات الغربية

الحديثة أو المعاصرة. فالأقتباس الفكري وجه من وجوه الاتصال بين الثقافات، وعلى الأخص في هذا العصر الذي يتزايد فيه بسرعة كبيرة ترابط مناطق الأرض وشعوبها. إلا أن الاقتباس لا يشكل مشاركة حقيقية في مسيرة الفكر الفلسفي. ومن جهة ثانية، إذا كان اقتباس العلم والتقنية يواجه عقبات كبيرة، والاقتباس ليس مجرد استيراد، فكم بالأحرى اقتباس المذاهب الفلسفية التي تنعكس فيها تجارب الشعوب وخصائص الثقافات بكيفية لم تكشف عن قوانينها أي نظرية حتى الآن. ولذلك، حتى يتمكن الفكر العربي من المشاركة في الحدأة الفلسفية، لا بد له من تجاوز مرحلة النقل والاقتباس والانتقال إلى مرحلة الاستيعاب النقدي لتاريخ الفلسفة، منذ عصوره الأولى حتى العصر الحاضر، إلى مرحلة المسألة والمحاورة والتقييم، - وهذه المرحلة هي في حقيقتها جزء من عملية التجاوز الإبداعي -، انطلاقاً من المشكلات الرئيسية التي يواجهها الوعي الفلسفي في أعماق المرحلة الحالية من تاريخ العالم العربي المتفاعل مع تاريخ العالم بأسره. هذا من جهة المبدأ، أما من جهة ما حصل حتى الآن في ما نسميه الفكر العربي الحديث، فإنني أعتقد أن بعض التقدم قد تحقق، لا على يد الفلاسفة، بل على يد بعض المفكرين العقائديين، وبعض الأدباء الفنانين. إلا أن المطلوب، في النهاية، ليس فلسفة الأدباء والشعراء والعقائديين، بل فلسفة الفلاسفة.

وعلى هذا الأساس، لا أرى مبرراً كافياً للصيحات الهائجة التي تنطلق تارة باسم الشمولية، وطوراً باسم الأصالة، ضد موقف الحدأة الفلسفية. فالمتعصبون للشمولية، كالمتعصبين للأصالة، ينظرون إلى المسألة من جانب واحد، ويعوزهم بعض التعصب للحرية الفكرية المسؤولة، وبعض الفهم السوسيولوجي للتجربة الفلسفية الإبداعية. وعلى أي حال، ينبغي التمييز بين أنواع ثلاثة من الشمول في الفلسفة: النوع الأول هو الشمول في الانتشار والامتداد والتأثير. وأقصى ما يصل إليه هذا الشمول هو العالمية، أو، كما يقول بعضهم، الكونية أو الكوكبية. والنوع الثاني هو الشمول في النظرة والإحاطة والمعالجة. فبعض المذاهب الفلسفية يتمتع بصفة الشمول في النظرة، إذ يتسع لكل القضايا الكبرى في الوجود والمعرفة والعمل. ولكن عدم الشمول في النظرة لا يسقط الصفة الفلسفية عن النظر العقلي المنهجي في واحدة أو أكثر من قضايا الوجود والمعرفة والعمل. أما النوع الثالث من أنواع الشمول في الفلسفة، فهو الشمول في طبيعة المضمون. فالفلسفة نظر عقلي منهجي في قضايا الإنسان بما هو إنسان، وفي الوجود بما هو وجود، أي إنها تعالج القضايا الأساسية التي تهتم، بشكل أو بآخر، كل إنسان وأي إنسان. هذه هي سمتها الرئيسية، أو قل هذا هو نزوعها ومبتغاها. ولكن، في حقيقة الأمر، لا تتوصل الفلسفة إلى تحقيق هذا النوع من الشمول إلا مصطبغاً بألوان مختلفة من الخصوصيات الشخصية والقومية واللغوية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحضارية وغير ذلك مما يؤثر في تكوين الفكر الفلسفي، أي الشمول في الانتشار والامتداد والتأثير، عبر الزمان والمكان، هو تابع بالدرجة الأولى لدى النجاح في تحقيق النوع الثالث، أي الشمول في طبيعة المضمون. فإذا كان تحقيق هذا الأخير غير ممكن، حتى الآن، خارجاً عن إطار الخصوصية، بالرغم من تزايد ترابط مناطق الأرض وشعوبها، فالعنى الصحيح للدعوة إلى الاستنارة بالفلسفات الكبرى المتبلورة في الغرب كامن في مبدأ الحدأة الفلسفية، لا في مبدأ التبعية الاقتلاعية المستترة بشعار الشمولية العالمية.

وكذلك دعوى الأصالة. إنها تجد مبرراتها في صلب جدلية الشمولية والخصوصية. لكنها نفي لهذه الجدلية، إذ إنها تقدم الأمانة للأصل الخاص، للموروث الفلسفي الخاص، على النزوع الفلسفي الشمولي، وتتنكر لقدرة الحاضر أو المستقبل على تجاوز الماضي. المعنى الصحيح في الدعوة إلى الرجوع إلى التراث والتعلق به واستعادته وتطويره واستلهامه وإثرائه موجود في مبدأ الحداثة الفلسفية، لا في مبدأ التبعية الماضوية المستترة بشعار الأصالة. بعبارة أخرى، الأصالة في الحداثة الفلسفية تعني الارتباط بأصل، والوفاء لأصل، والصدور عن أصل، وتعني في الوقت نفسه ظهور أصل جديد يحسن الارتباط به والوفاء له والصدور عنه.

إنني موافق معك على أن هذه الأمور خطيرة جداً، تستحق أبحاثاً مطولة. ولا ريب عندي في أن حوارنا حول هذه القضايا بعضنا مع بعض ومع خصومنا من مختلف الفئات سيساعد على تنامي تيار الحداثة وانتصاره. وبالطبع لست أزعج أي أكتب في هذه الرسالة ما يمكن أن يسمى فلسفة الحداثة الفلسفية. فلسفة من هذا النوع تكون أجدى إذا ظهرت مبثوثة في النتاج الفلسفي الإبداعي نفسه. ولكن، إذا كان لا بد من تصور مبلور مختصر حول المقومات العامة لفكرة الحداثة الفلسفية، فإن استعادة الملاحظات السابقة تكشف عن ثلاثة مفترضات في أساس الحداثة الفلسفية، هذه المفترضات يمكن صياغتها على الوجه الآتي:

المفترض الأول: لا يوجد لوح ثابت يحفظ الحقيقة الفلسفية ويتعين على العقل البشري استنتاجه وفك رموزه واستجلاء معانيه.

المفترض الثاني: الحقيقة الفلسفية حقيقة تاريخية، وتظهر تاريخيتها في النسبية من جهة، وفي التقديمية من جهة ثانية.

المفترض الثالث: الحقيقة الفلسفية حقيقة متفاعلة مع جميع الأصعدة التي يشتمل عليها النشاط الإنساني والتي تهدف إلى اكتشاف حقيقة ما.

أظن أن المفترض الأول لا يحتاج إلى شرح كثير. ففي الفلسفة، لا يوجد ما يوازي الكتاب المقدس أو القرآن، إلا عند الذين يستعملون نظرتهم الفلسفية كما يستعمل رجال الدين نظرتهم الدينية. إن تقديس بعض النصوص الفلسفية شيء وارد دوماً في المعارك الفلسفية. ولكن التقديس وما أشبه ظاهرة عارضة في الفلسفة، كسائر الظواهر التي يمتد تأثيرها إلى الفكر الفلسفي من القطاعات المجاورة له والمتفاعلة معه. وطبيعي أن يحاول اتباع مدرسة فلسفية معينة الدفاع عن مبادئ مدرستهم وتقديسها كفلسفة أزلية، لا تشيخ ولا تتجمد. ولكن الذين يقومون بمحاولة من هذا النوع مطالبون، قبل أي شيء، بتفسير كيفية تكوين المذهب الذي يدافعون عنه. هل جاء انبثاقاً من مصدر أعلى، أم جاء نتيجة مصادفة، أم جاء نتيجة جهد إبداعي منخرط في صيرورة التراث الفلسفي؟

لا مفر إذن من مواجهة الحقيقة، وهي أن الحقيقة الفلسفية حقيقة تاريخية، تنشأ وتنمو وتتطور في التاريخ وبالتاريخ. لكن الصعوبة في اكتناه هذه الحقيقة تكمن في التعارض الظاهري بين كون الحقيقة الفلسفية حقيقة مطلقة وكونها حقيقة تاريخية. كل نظرة فلسفية إلى الإنسان والعالم تنزع، بسبب الشمول في طبيعة مضمونها إلى القبض على الحقيقة المطلقة وإلى تقديم نفسها كمطلق نهائي. ولكن النظرة

إلى المطلق ليست مطلقة إلا من جهة كشفها عن المضمون المطلق. مما يعني أنها في سائر الجهات نظرة نسبية، لا تفرض نفسها بموجب منطقها الداخلي فقط، وإنما تفرض نفسها أيضاً بموجب شروط خارجية متغيرة على الدوام. وهكذا يتبين أن الحقيقة الفلسفية هي حقيقة مطلقة في النسبية التاريخية. والحدثة الفلسفية تكتفي بهذا المبدأ ولا تتجاوزه إلى القول بمبدأ تجلي المطلق في النسبية التاريخية، بأشكال مختلفة، ومنها شكل الفلسفة. إذ إن القول بهذا المبدأ قول بمذهب فلسفي محدد، والحدثة الفلسفية تكتفي بتوكيد مبدأ الإبداع الفلسفي في التاريخ دون أن تلتزم بتفسير فلسفي محدد لهذا الإبداع. ولذلك يمكن أن تتعدد تفسيرات الحدثة الفلسفية بحسب النظرة إلى الإبداع الفلسفي في أسبابه وشروطه وكيفية دوره في عملية الوعي بالإنسان والعالم وما تستتبع تلك العملية من سلوك تطبيقي.

قد يظن بعضهم أن القول بالنسبية في تاريخ الفلسفة، وهو قول يختلف عن مذهب النسبية الفلسفي في ميدان المعرفة، يعني انفلات الفكر الفلسفي من كل شرط تراكمي أو تواصل، سوى ما يفرض في إطار مدرسة واحدة محددة. والحق أن النسبية التي أشير إليها ليست نسبية خالصة وليست نسبية في ماهية الفلسفة. إنها نسبية جزئية خارجية، نسبية اجتماعية تاريخية، لا تؤدي إطلاقاً إلى رد الفلسفة إلى نوع من النظرة الذاتية إلى الوجود، سواء كانت هذه النظرة الذاتية نظرة فرد أو نظرة جماعة. العقل الفلسفي واحد، رغم اختلاف الأمكنة والعصور والمجتمعات. وهو ينمو نمواً حقيقياً، لكن على وتيرته الخاصة وبحسب شروط حياته الخاصة. فالحدثة الفلسفية كما أتصورها مبنية على وحدة العقل الفلسفي وعلى تكامل نموه في التاريخ بكيفية تجمع بين التواصل والطفرة، بين الاستمرار والانقطاع، بين الإكمال والنفي. ولذلك يوجد تقدم في المعرفة الفلسفية، في إطار تيار محدد، كالتيار المادي مثلاً، أو في إطار مشكلة محددة، كمشكلة الحرية، أو كمشكلة السببية. وغني عن البيان أن التقدم في المعرفة الفلسفية يختلف عن التقدم في المعرفة العلمية، بالمعنى الضيق لهذه العبارة. ولكن هذا الاختلاف الطبيعي لا يسمح للطارئ بالدخول في المجال الفلسفي والتجوال فيه وفقاً لأهوائهم وتقلبات أمزجتهم. فالشاركة في البحث الفلسفي تتطلب تحضيراً معقداً، من جهة نوع المشكلة المعبرة، إذ لا يجوز مثلاً للباحث في أصول المعرفة الرياضية أن يكون جاهلاً بالرياضيات كما هي في صورتها الحاضرة، ومن جهة الحلول المطروحة في تاريخ الفلسفة للمشكلة المعبرة، إذ لا يمكن فهم أي نظرية فلسفية فهماً صحيحاً تاماً بمعزل عن السياق التاريخي السابق الذي ورثته أو قامت على أنقاضه. وهذا يقودنا إلى المفترض الثالث الذي تقوم عليه فكرة الحدثة الفلسفية، أي التفاعل بين الحقيقة الفلسفية وسائر الحقائق الإنسانية.

وفي الواقع، ليس نمو العقل الفلسفي ممكناً بدون التفاعل المستمر مع أوجه النشاط الإنساني الخلاق، كالعلم أو الفن أو السياسة. إن تاريخ العقل الفلسفي ليس تاريخ قوة إدراكية منعزلة، تعيد إنتاج إنتاجها وتدور حول ذاتها إلى ما لا نهاية. وليس المهم الأول لفكرة الحدثة الفلسفية تعيين مرتبة الحقيقة الفلسفية بالنسبة إلى سائر الحقائق ونوعية الصلة التي تربطها مع الحقيقة العلمية أو الحقيقة الفنية أو الحقيقة السياسية أو غير ذلك من الحقائق. المهم الأول لفكرة الحدثة الفلسفية هو مبدأ التفاعل نفسه بين العقل الفلسفي وسائر تجليات الفكر الإنساني. ولما كانت هذه التجليات في تحولها الدائم تعبر عن أشكال جديدة وعن أبعاد جديدة في التجربة الإنسانية، فإن تفاعل الفلسفة معها يجعل العقل الفلسفي في حالة

استنفار دائم بحثاً عن الجديد في تجربة الإنسان في العالم، كما أن تفاعلها مع الفلسفة يكسبها عمقاً ويؤصل وعيها لنفسها.

أخي أدونيس،

هذا هو موجز تصوري في الوقت الحاضر لمبدأ الحداثة الفلسفية. ولن أكتب الآن في موضوع شروط تحقيق الحداثة الفلسفية في الوضع الراهن للثقافة العربية، كما أنني لن أتحدث عن النتائج العظيمة المترتبة على انتصار تيار الحداثة الفلسفية في مجمل الحياة الاجتماعية في العالم العربي. هناك أشياء كثيرة لا يمكننا قولها في الظروف الحاضرة، وأشياء أخرى لا بد لها من عامل الزمن حتى تنضج وتصبح صالحة للاستعمال في عملية بناء فكرنا الفلسفي الجديد.

ومهما يكن من أمر تلك الأشياء، فإنه يتراءى لي أن تيار الحداثة الفلسفية قد انطلق كما انطلق تيار الحداثة الشعرية، وكما انطلق قبلهما تيار الحداثة الإيديولوجية. ولا ريب في أن تقدم هذه التيارات الثلاثة، رغم التفاوت فيما بينها، وتعاونها على مختلف الجبهات، سيلعبان دوراً حاسماً في ترسيخ مبدأ الإبداع وانتصاره على مبدأ الاتباع، وفي تأسيس ثقافة جديدة تتخطى نفسها باستمرار. وعلى أمل أن نتابع هذا الحوار في مناسبة أخرى، أتمنى لمجلك، في مرحلتها الجديدة، أن تتجاوز نفسها وتحقق انتصارات جديدة.

بيروت، في ٢٢ أيلول ١٩٧٨

ناصر ناصر

المصدر: الفلسفة في معركة الإيديولوجية

ناصر ناصر. دار الطليعة - بيروت - ١٩٨٠

جدلية الاستقلال الفلسفي

ناصر نصار

الخطوة الأولى في عملية استخلاص العبرة من المراحل التي قطعناها لتوضيح قضية الاستقلال الفلسفي إنما هي مراجعة تلك المراحل بصورة بيانية عامة. لقد كان انطلاقنا من فكرة ضرورة اكتشاف الطريق التي تؤدي إلى تحرر الوعي الفلسفي فينا وإلى تأسيسه على أساس من حياتنا الاجتماعية التاريخية العميقة التي نحياها نحن دون غيرنا أو مع غيرنا من شعوب العالم. وقد رأينا أن اكتشاف تلك الطريق يستلزم النظر في النتائج الفكرية الإيديولوجية، لأن الفكر الإيديولوجي يعبر إجمالاً عن مشكلات التاريخ الاجتماعي الحي بصورة عينية مباشرة، ولأنه يعتبر في بعض الأوساط الثقافية السياسية مغنياً عن الفلسفة، أو يعتبر هو إياها، بشكل أو بآخر، على نقيض ما تذهب إليه بعض المدارس الفلسفية حيث تقول بأن الفلسفة شيء منفصل تماماً عن الفكر الإيديولوجي. ولما كان مفهوم الإيديولوجية من أكثر المفاهيم شيوعاً ومن أكثرها إبهاماً وإثارة للجدل وسوء التفاهم، تعين علينا أن نضع التعريف الذي نراه أصح من غيره لحصر ظاهرة الإيديولوجية في الواقع الاجتماعي التاريخي وضبط علاقة الفكر الإيديولوجي بالفكر الفلسفي. وفي سبيل توضيح ما وضعناه، ناقشنا نظرية الدكتور نديم البيطار في الإيديولوجية الانقلابية، دون أي نظرية غيرها، لأنها أفضل ما أنتجه مفكر عربي في هذا المجال، ولأنها تمت إلى موضوع بحثنا بصلات كثيرة، ثم، بعد وصف مجمل لوضعية الفكر الفلسفي في الفكر العربي الحديث، توسعنا في تحليل المضمون الفلسفي في كتابات أنطون سعادة وزكي الأرسوزي، إذ أنهما المفكران العقائديان اللذان دفعا بالفكرة الإيديولوجية، وهي عندهما الفكرة القومية، إلى أبعد الحدود النظرية، وتجاوزا أقرانهما في الاهتمام بالنظرة إلى الحياة والعالم. فجاء تحليلنا دليلاً على القيمة الاستعمالية لتصورنا عن الإيديولوجية وعلى إمكانية تجريد المبادئ الفلسفية لكل مذهب إيديولوجي دون رد الفلسفة إلى الإيديولوجية أو الإيديولوجية إلى الفلسفة. ومن جهة أخرى، ظهرت أمامنا دروب فكرية فلسفية متصلة بمشكلات حياتنا الاجتماعية التاريخية العميقة أكثر مما هي متصلة بتاريخ الفلسفة ومدارسه، القديمة أو الحديثة أو المعاصرة. فأصبحنا هكذا أمام وضع جديد للفكر الفلسفي بالنسبة إلى المرحلة الحاضرة من تاريخ الثقافة العربية. وليس من المبالغة وصف هذا الوضع الجديد بأنه بداية الطريق المؤدية إلى الاستقلال الفلسفي الحقيقي. فكيف نفيد من هذه البداية لتأسيس حركة فلسفية حقيقية ومستقلة؟

يبدو من الضروري، لأول وهلة، إجراء نقد فلسفي تفصيلي لكل الموضوعات الفلسفية التي عرضناها، سواء في إيديولوجية سعادة أم في إيديولوجية الأرسوزي. لكننا نعتقد أن هذا النقد ليس ضرورياً لتوضيح إشكالية الاستقلال الفلسفي. إذ أن المطلوب هو الدلالة الفلسفية التي تنطوي عليها كتابات سعادة والأرسوزي وليس محاسبتها على الصعيد الفلسفي الخالص. لذا نرى أنه من الأجدى لنا، في إطار إشكالية الاستقلال الفلسفي، عدم الخوض في نقد تفصيلي للموضوعات الفلسفية التي عرضناها في الفصلين السابقين، والنظر في تلك الموضوعات من زاوية شمولية تحدها كحصيلة تجربة فكرية نازعة إلى الدخول في المجال الفلسفي الخالص انطلاقاً من معاناة صادقة وعميقة لمشكلة التحرر الإنساني في شكل التحرر القومي. وإننا نعتقد أن اعتبار المضمون الفلسفي في الإيديولوجية القومية من هذه الزاوية يتوافق تماماً مع مقتضيات إشكاليتنا.

وأول ما يمكن استخلاصه في هذا الاعتبار الشمولي زيادة وضوح وتحديد في التمييز بين الفلسفة والإيديولوجية. لقد ذكرنا في شرحنا العام لمفهوم الإيديولوجية أن كل نظام إيديولوجي يركز على نواة فلسفية يتأسس عليها التفسير المعتمد للواقع الاجتماعي التاريخي والبرنامج العملي المطلوب تحقيقه. هذه الفكرة العامة أصبحت الآن أجلى وأشد رسوخاً على الصعيد النظري بعد ما بينا مطابقتها بدراسة مفكرين عقائديين هما من أبرز مفكرينا العقائديين. ولكننا نستطيع الآن، في ضوء تلك الدراسة، إبصار الفروق القائمة بين مستوى الفكر الإيديولوجي ومستوى الفكر الفلسفي بكيفية أدق وأثبت.

يدور فكر أنطون سعادة بكليته حول قضية بعث الأمة السورية والمشاركة الخلاقة في النهضة العربية الشاملة، ويتركز على قضية الحزب الذي أوجده لتحقيق البعث القومي. وكذلك يدور فكر الأرسوزي بكليته حول قضية بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم، إلا أنه لا يرتبط مباشرة بقضية جماعة حزبية محددة كما يرتبط فكر عقلق. فالمحور الواقعي عند كل منهما هو الجماعة القومية، أي على وجه التعيين الأمة السورية عند سعادة والأمة العربية عند الأرسوزي. وهذا التمحور حول جماعة محددة تحديداً عينياً هو خاصة أساسية في الفكر الإيديولوجي على العموم. نعتبر نماذج أخرى مأخوذة من التاريخ الأوروبي. لقد ذهب هتلر إلى حد القول أنه وضع فلسفة شاملة في الوجود والحياة والتاريخ الإنساني. لكنه، في الواقع، لم يفعل شيئاً أكثر من وضع نظرة اجتماعية، مبنية على المبدأ العرقي، لدعم الحركة القومية الألمانية بعد هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى وما نتج عن هذه الهزيمة من انسحاق وذل للشعب الألماني. ولينين نفسه، قائد أول ثورة اشتراكية في العالم، لم يفعل شيئاً أكثر من استعمال الماركسية لتنظيم حركة تحرير الطبقة العاملة الروسية في الوضعية الخاصة بالمجتمع الروسي في عصره. وجميع نظرياته حول الحزب، وتحالف العمال والفلاحين، والإمبريالية، والدولة، والمادية الجدلية، وغيرها، موضوعة في مناسبات نضالية معينة لتبرير أو توجيه العمل الثوري في المجتمع الروسي، في الإطار العام للرأسمالية الإمبريالية وللأمية الثانية وللحرب العالمية الأولى ونتاجاتها. وفي بداية الثورة الفرنسية الكبرى، ظهر الأب سياس مدافعاً عن الأمة الفرنسية. إلا أنه كان يقف بكل حسم ضد النبلاء والفئات الحاكمة ويدعو الفئات الشعبية وبخاصة البورجوازية، إلى تسلم السلطة السياسية وإنشاء مجتمع فرنسي جديد. هتلر، لينين، سياس، ثلاثتهم مفكرون سياسيون إيديولوجيون، شاركوا بمقادير وأشكال مختلفة

في عملية ثورية واسعة وعميقة، وثلاثتهم ربطوا تفكيرهم النظري بمصير جماعة تاريخية محددة، وتصوراتهم عن الطبيعة الإنسانية، وعن المجتمع والتاريخ، وعن القيم والحقوق وعن مستقبل الإنسانية، معقولة ومقصودة من وجهة نظر الجماعة التاريخية التي يفكرون من أجلها. فليس غريباً، والحالة هذه، أن نجد في المؤلفات الإيديولوجية الكبرى مفاهيم فلسفية إنسانية تجذبنا بنبض الحياة التي فيها، وتبتعد عنا بقدر المسافة الاجتماعية التاريخية التي تفصلها عن وضعيتنا الاجتماعية التاريخية.

على مستوى الفكر الفلسفي، لا يوجد تقييد محصور بجماعة تاريخية محددة بعينها. إذ أن الفيلسوف الاجتماعي التاريخي يفكر أو، على الأقل، يحاول أن يفكر في الوجود الإنساني على الإطلاق. إن أهم مدارات الفكر الفلسفي الاجتماعي التاريخي هي حقيقة الوجود الإنساني الاجتماعي التاريخي، منطق الحركة الاجتماعية التاريخية في كلية الوجود الاجتماعي التاريخي أو في بعض مستوياته أو أجزائه، معنى تلك الحركة والقوى والأشكال الرئيسية فيها، مصير الإنسان ودور الوعي والعقل والحرية والقيم في هذا المصير، ماهية الدولة ووظيفتها في مصير الإنسان الاجتماعي التاريخي، شروط العلم الاجتماعي التاريخي وحدوده وأساسه. وعندما يحاول الفيلسوف معالجة واحد أو أكثر من تلك المدارات، فإنه بطبيعة الحال لا يتجرد عن مجتمعه وثقافته وعصره وحضارته، ولكنه يرتقي بفكره إلى صعيد الإنسان، بما هو إنسان، ويحاول تعقل الوجود الإنساني أو الوضع الإنساني، في أشكاله وأبعاده الأساسية، متجاوزاً أعراض وخصوصيات الجماعات والمجتمعات المحيطة به أو البعيدة عنه، ساعياً إلى القبض على الكنه الذي في الظواهر والتحويلات. ونجاحه في محاولته ليس شيئاً سهلاً المنال، إذ أنه يواجه صعوبات شاقة متصلة بالطريقة وبالتجريد العالي وبالموقف الميتافيزيقي النهائي وبمتعلقاتها. ولعل هذه الصعوبات هي ما يحمل بعضهم على التشكيك في إمكانية تناول الإنسان بما هو إنسان كموضوع لنظر فلسفي من نوعية خاصة، وبعضهم على استنتاج عدم وجود مستوى متميز للفكر الفلسفي الاجتماعي التاريخي عن مستوى الفكر الإيديولوجي. لكن هذا الاستنتاج ليس مشتقاً في النهاية من وجود تلك الصعوبات الحقيقية بقدر ما هو مشتق من مبدأ يقول بامتناع خروج الفيلسوف الاجتماعي التاريخي عن مقتضيات وحدود الانتماء الجماعي، وبالتالي بأن كل فلسفة اجتماعية تاريخية إنما هي تعبير عن وجهة نظر جماعة معينة، أمة أم طبقة أم طائفة أم حزب أم فئة أم غيرها. وفي الواقع، يخلط القائلون بهذا المبدأ بين مستويات المعرفة الاجتماعية التاريخية، وبالتالي بين أنواع الموضوعية التابعة لها. بعبارة أخرى، أنهم لا يميزون بين العلم والفلسفة والإيديولوجية، ويردون كل كلام على الاجتماع والتاريخ إلى كلام إيديولوجي. ومناقشة هذا الرأي تماماً تستلزم تحليلاً مفصلاً للعلاقات بين العلم والفلسفة، وبين العلم والإيديولوجية، وبين الإيديولوجية والفلسفة. ومن الوجهة التي ننظر منها إلى هذه العلاقات نكتفي هنا بأن نقول أن الخطأ يكمن في افتراض إمكانية قيام أي من هذه المستويات بمعزل عن المستويين الآخرين، وفي الخلط بين إنتاج المعرفة واستعمالها. فالعلم الاجتماعي أو التاريخي لا يمكن أن يتحرر كلياً من تأثيرات إيديولوجية مباشرة أو غير مباشرة، ولا من مقولات ومبادئ فلسفية، ظاهرة أو كامنة. والفلسفة الاجتماعية أو التاريخية لا يمكن أن تنشأ وتزدهر وتؤثر في التاريخ وكأن البشرية بأسرها واقع اجتماعي واحد، أو بمعزل عن حالة العلم الاجتماعي أو التاريخي ومناهجه واكتشافاته. وكذلك

الإيديولوجية، كما رأينا سابقاً، فهي تتضمن معطيات علمية تجريبية وعناصر فلسفية. فالمسألة هي مسألة تميز، وليست مسألة انفصال وانقطاع، والتأثير المتبادل بين العلم والفلسفة والإيديولوجية لا يلغي التمايز بين الطرق والغايات التي يتبعها تحرك الفكر في كل منها. وعليه لا نرى مبرراً كافياً للدعوى القائلة بعدم وجود تميز نوعي للنظر الفلسفي في الإنسان بما هو إنسان وفي أصول وأبعاد الكيان الإنساني. الفيلسوف الاجتماعي التاريخي ليس بالضرورة معبراً عن وجهة نظر جماعة محددة، وتأثيره الفكري ليس محصوراً في نطاق الجماعة التي ينتمي إليها أو العصر الذي يعيش فيه. إنه يتحرك ويبدع، بقدر الاستطاعة، على مستوى الإنسان الكلي من حيث هو كائن اجتماعي تاريخي، بدون انسلاخ عن المجتمع الذي ينتمي إليه، وبالرغم من الصعوبات الحقيقية التي يواجهها في الارتقاء إلى مستواه الخاص.

بالطبع، البرهان الحاسم على صحة التمييز بين المستوى الفلسفي والمستوى الإيديولوجي في الفكر الاجتماعي التاريخي يكون بقيام الفلسفة الاجتماعية التاريخية فعلاً على المدارات التي ذكرنا أهميتها. وفي الواقع، يقدم لنا تاريخ الفكر الاجتماعي التاريخي نماذج من محاولات فلسفية اجتماعية أو فلسفية اجتماعية تاريخية تؤكد إلى حد كبير صحة ذلك التمييز. فنظرية أفلاطون في العدالة، ونظرية الفارابي في المدينة الفاضلة، ونظرية روسو في العقد الاجتماعي، ونظرية هيجل في المثالية الجدلية التاريخية، ونظرية ديلتاي أو نظرية ماكس فيبر في نقد العقل التاريخي، تشكل، على سبيل المثال، وأياً كانت في النهاية القيمة النظرية التي تتمتع بها، محاولات لتفسير جوانب أو أبعاد في الوجود الإنساني والاجتماعي التاريخي غير مقيدة تقيداً عضوياً وبنوياً بوجود ومصير جماعة تاريخية محددة بعينها، وإن كانت من حيث الظهور والتكوين متأثرة بشروطها وظروفها الاجتماعية التاريخية الخاصة. وفي الحقيقة، يعيش الفيلسوف الاجتماعي التاريخي مغامرته الفكرية تحت حكم جدلية الجزئي والكلي، الفردي والنوعي، الخصوصية والكونية، ولكن موضوع تعقله يظل دوماً الكائن الإنساني، أصلاً وحاضراً ومصيراً.

ويتفرع عن هذا الفارق الأساسي بين الوجهة الفلسفية والوجهة الإيديولوجية فوارق أخرى عديدة، أبرزها ما يتعلق بالنهج والغاية. فالفكر الإيديولوجي يبحث، في الدرجة الأولى، عن مصلحة الجماعة التي يفكر من أجلها، بينما يبحث الفكر الفيلسوف، في الدرجة الأولى، عن حقيقة الوجود الإنساني. البحث عن المصلحة لا يتنافى مع اعتبار الحقيقة وطلبها والبحث عن الحقيقة الوجودية لا يتنافى مع اعتبار المصلحة وطلبها. وفي نهاية الأمر، لا تتم المصلحة بدون حقيقة، ولا يخلو امتلاك الحقيقة من جلب مصلحة. لكن المسألة هي مسألة ترتيب في الغاية. فالفيلسوف يبغي سعادة الإنسان ومصلحته، إلا أنه يرى من الضروري، لتحديد ما يستطيع الإنسان أن يناله من السعادة والمصلحة وكيفية ذلك، أن يصوغ تصوراً عقلياً عن بنية الكيان الإنساني وأبعاده وقواه ونزوعه، يحدد في ضوئه معنى السعادة والمصلحة وشروط الحصول عليهما. وهكذا تكون معرفة حقيقة الوجود الإنساني هي المطلوب الأول عند الفيلسوف، وسعادة الإنسان ومصلحته هما المطلوب النهائي. أما الإيديولوجي فإنه يهدف إلى تأمين مصلحة جماعته ومنفعتيها بكل الوسائل الممكنة، ومنها وسيلة المعرفة بالواقع الاجتماعي التاريخي الذي يمكن أن يتم فيه تأمين المصلحة المطلوبة. مما يعني أن معرفة الحقيقة الواقعية أو الوجودية لا تتمتع في نظر الفكر الإيديولوجي بأهمية مطلقة، وإنما هي عنده وسيلة بين مجموعة من الوسائل، ترتفع مرتبتها

بحسب الشروط والظروف التي تحيط بنضاله. فالوصول إلى الغاية المرسومة لا يتطلب فقط براهين عقلية وتحليلات واقعية، بل يتطلب استمالة المشاعر وتغذية الخيال وإثارة الطموح والأمل في نفسية الذين يفكر في خدمتهم، وإثارة الخوف وتغذية البلبلة والتفسخ وإضعاف الثقة بالنفس في صفوف الخصوم. والوسائل الممكنة لذلك عديدة ومتنوعة، ليس أقلها شأناً تبرير اللجوء إلى الإكراه والعنف حيث يمتنع استعمال الوسائل السلمية. وهذا كله يدخل تحت ما سميناه منطق الدعوة.

إن تقيد الفكر الاجتماعي التاريخي بوجود جماعة تاريخية معينة، بمصلحتها وتطلعاتها ومصيرها، يفرض نهجاً خاصاً هو ما يمكن تسميته بالنهج الانحيازي. هذا النهج يتضمن التسليم بمسبقات، يكون بعضها، أي الغاية الكبرى والمبادئ العامة، بمثابة مراجع مطلقة. وعندما ينظر الفكر من وجهة نظر محددة المراجع المطلقة، يسهل عليه إعمال فكره في المشكلات والظروف التي تواجه جماعته، وإن كانت المسالك الممكنة لتحقيق المصلحة والهدف المرسوم تبدو في معظم الأحيان كثيرة التعقيد ومائعة للاختيارات البسيطة القاطعة. ولذلك نرى أن القسم الأكبر من الفكر الإيديولوجي ينضوي في دائرة الاستراتيجية والتكتيك، ويتجمع في شعارات عريضة، قابلة للتعديل والتأويل في محاولة دائبة لاستيعاب الحوادث والظروف المستجدة في إطار المفاهيم العامة المعتمدة أصلاً كإطار للتفسير والتقييم. أما الفكر الفلسفي فإنه لا يتداخل مع مستوى الاستراتيجية والتكتيك إلا بمقدار ما يتحول إلى ممارسة اجتماعية أو إلى طريقة في الحياة، لأنه لا يتبع في الأساس النهج الانحيازي. ولكن عدم الانحياز لا يعني عدم الالتزام. فالفيلسوف الاجتماعي التاريخي ملتزم أصلاً بمصير الإنسان، وأنه ليستطيع تبني أية قضية يستمدّها من تصوره لحقيقة الكيان الإنساني والدفاع عنها في خضم الحركة الاجتماعية التاريخية النسبية بالشكل والأسلوب اللذين يراهما مناسبين، دون أن يتعصب تعصباً مطلقاً لطرف من أطراف تلك الحركة. ولكنه، من وجهة الفعلية العملية، يدرك أن الانحياز الإيديولوجي يتفوق على الالتزام الفلسفي، إذ أن القضايا والقيم الإنسانية تتجسد في واقع اجتماعي يتألف من جماعات ومجتمعات متميزة، متنازعة أو متعاونة. ولذلك يشعر الفيلسوف دوماً بضرورة الانحياز، وعلى الأخص بعد وصوله إلى تصوره الأساسي عن الإنسان والعالم والسعادة. ومن جهة أخرى، يشعر الإيديولوجي دوماً بضرورة الاستناد إلى التزام فلسفي على مستوى الإنسان لتبرير الممارسة الجماعية التي يدافع عنها أو يدعو إليها. وهذا كله سبب من أسباب إمكانية تحول الفلسفة الاجتماعية التاريخية إلى أشكال من الممارسة الاجتماعية وإمكانية تحول الإيديولوجية إلى نوع من النظرة العامة إلى الحياة والعالم. وفي الواقع، ما دامت البشرية لا تشكل واقعاً اجتماعياً واحداً موحداً، فإن حركة الفكر الاجتماعي التاريخي ستظل متوترة في جدلية الانحياز الإيديولوجي للجماعة الجزئية والالتزام الفلسفي بالإنسان الكلي.

ويلحق بهذا الفارق بين غاية الفكر الإيديولوجي ونهجه وبين غاية الفكر الفلسفي ونهجه فوارق أخرى عديدة، أبرزها ما يتعلق بالأسلوب والقارئ. لقد قيل كلام كثير حول تعقيد الفكر الفلسفي وغموضه وإيغاله في التحليل والتقصي، وانغلاقه على غير الاختصاصيين، في مقابل تبسيط الفكر الإيديولوجي ووضوحه، ونزعه إلى الاختصار والاختزال، وانفتاحه على إلهام الجماهير. والحق أن في هذا الوصف التقابلي شيئاً من المبالغة في التصنيف والتوزيع. فأساليب الفلاسفة تتفاوت كثيراً من حيث

الوضوح والتعقيد. وكذلك أساليب الإيديولوجيين، حتى أن بعض الشعارات أو المبادئ في أشهر الإيديولوجيات مدّش بما ينطوي عليه من التباس وغموض، رغم وضوحه الظاهر، كمبدأ المساواة، أو مبدأ الديمقراطية، أو مبدأ ديكتاتورية البروليتاريا. لكن، مع ذلك، يبقى الفارق أكيداً بين الطابع الجماهيري في الكتابة الإيديولوجية والطابع الاختصاصي في الكتابة الفلسفية. غير أن هذا الفارق لا يعني ما شاع في الفكر العربي في القرون الوسطى من أن الفيلسوف يكتب للخاصة، لا لعامة الناس. هذا التفريق بين الخاصة والعامة جاء نتيجة للظروف الخاصة بالفلسفة العربية الإسلامية ولبعض المذاهب التي تميز بين التعليم الجائر نشره والتعليم الواجب حفظه في السر، ولا ينطبق على ما نحن بصددده. فالفيلسوف الاجتماعي التاريخي يكتب في الحقيقة لكافة الناس. لكن كتابته، مثلها كمثال كل كتابة مبنية على مناهج وشروط وقواعد خاصة بها، لا يمكن أن تكون في متناول كل إنسان يحسن القراءة والكتابة. من هنا الحاجة إلى نخبة يتوجه إليها الفيلسوف، وبواسطتها يتوصل إلى عامة الناس. أما الإيديولوجي، فإنه يتوجه إلى الجماهير بدون واسطة نخبة. ولكن، في الواقع، بسبب تعقد الأفكار والنظريات في الإيديولوجيات الكبرى، غالباً ما يحتاج الإيديولوجي إلى اختصاصيين يفسرون فكره وينقلونه إلى الجماهير ويحدث أن يحصر الإيديولوجي عمداً الإطلاع على كتابته بجمهور معين دون غيره لأسباب استراتيجية أو تكتيكية. لكن ذلك قلما يحدث على صعيد الكتابة الفلسفية.

بعد هذا التوضيح للتمايز والتداخل بين الإيديولوجية والفلسفة، وفي ضوءه، نستطيع طلب المزيد من التوضيح للعلاقة بين الفلسفة والحضارة. لقد أدرك فيلسوف العبقريّة العربيّة، من خلال بحثه عن وجهة نظر الأمة العربيّة إلى الإنسان والعالم، أن الفكر الفلسفي لأمة تاريخية عظيمة مرتبط بالحضارة التي تشارك تلك الأمة في بنائها. وكذلك كان موقف فيلسوف القومية الاجتماعية في مطالبته بأن تهتدي الأمة السورية بنظرتها الأصلية إلى الحياة والكون والفن. لكن الأرسوزي، إذ تطرف في جعل الفلسفة مرادفة لوجهة النظر الكامنة في اللغة العربيّة، لم يفتح أمام الفكر الفلسفي العربيّة أبواب التفاعل العميق مع الفكر العالمي ومع الحضارة العالمية التي ينبغي للأمة العربيّة أن توجه رسالتها إليها. والسبب في ذلك تقصيره في فهم طبيعة الثقافة العقلية، هذه الثقافة التي أدرك سعادة طبيعتها العامة بالنسبة إلى كل مرحلة أو حقبة في التاريخ، والتي دخلت في المرحلة التاريخية الراهنة في الدور العالمي الذي يشمل كل الأمم. وإدراك الطبيعة العامة للثقافة العقلية يشكل مدخلاً جيداً إلى مجال التفاعل بين التراث القومي الأصيل والثقافة العقلية العصرية. إلا أن سعادة، بسبب استغراقه في قضية البعث القومي، لم يحدد الشروط العامة لعملية التفاعل بين تاريخ الفكر الفلسفي والتاريخ الحضاري، وعلى الأخص شروط التفاعل بين الفيلسوف العربي المعاصر وتاريخ الفكر الفلسفي. ومع ذلك، ينبغي الاعتراف بأن كلاً من سعادة والأرسوزي أدرك التساوق بين ضرورة الارتفاع إلى مستوى النظر الفلسفي الإنساني وضرورة الارتفاع إلى المستوى الحضاري العالمي. وليس في مقدور الفكر العقائدي القومي أن يعالج مشكلة العلاقة بين الفلسفة والحضارة معالجة مطابقة، إذا لم يميز تمييزاً كافياً بين المستوى الفلسفي والمستوى الإيديولوجي، وإذا لم يخفف من مطلّية القضية القومية في فكره. ففي ضوء تمييزنا بين الإيديولوجية والفلسفة، نستطيع إنجاز ما ليس إنجازه في الحقيقة من مهمات الفكر التأسيسي للانبعاث القومي.

عندما ننظر إلى الفلسفة من وجهة نظر حضارية، أو إلى الحضارة من وجهة فلسفية، يتبين لنا أن وضعية الفيلسوف في العالم العربي المعاصر تختلف اختلافاً كبيراً عن كل الوضعيات التي عرفتھا الفلسفة في تفاعلھا مع التاريخ الحضاري. وفي سبيل توضيح ذلك، لنعتبر ثلاث تجارب كبرى ذات مغزى عميق بالنسبة إلى موضوعنا. التجربة الأولى هي فلسفة الفارابي التي لعبت دوراً حاسماً في تأسيس وتوجيه الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية. لقد حاول الفارابي أن يبني نظاماً فلسفياً كاملاً في بيئة تاريخية اجتماعية تسيطر فيها النظرة الإسلامية إلى العالم والحياة والمصير، وفي ظل دولة كبرى كانت رغم بدايات تفككھا، تتمتع برصيد عالمي عظيم. والتراث الفلسفي الذي تعين عليه استيعابه كان تراثاً قديماً آتياً من حضارة غابرة. والثقافة التي تنفس فيها كانت في حالة عالية من الازدهار والتفتح والنضوج. إذن، كانت الوضعية التاريخية العامة التي أنشأ فيها الفارابي نظامه الفلسفي، بصرف النظر عن كيفية إنشائه ومدى نجاحه، تتميز بما يمكن أن نسميه التفوق التاريخي الحضاري. أما التجربة الثانية فهي فلسفة هيغل التي يعتبرھا بعض المؤرخين في تأثيرھا على الفكر المعاصر كفلسفة أرسطو في تأثيرھا على الفكر القديم والوسيط. لقد أنشأ هيغل فلسفته في بيئة تاريخية اجتماعية متخلفة بالنسبة إلى البيئات التاريخية الاجتماعية التي حصلت فيها الثورة البورجوازية الليبرالية. لكن ألمانيا هيغل كانت، من خلال حركة الإصلاح البروتستانتي والتغيير العميق الذي أحدثته الثورة الفرنسية الكبرى في القارة الأوروبية ويقظة القومية الألمانية، تشارك في المد الحضاري الصاعد وتتجاوب بطريقتها الخاصة مع التراث الأوروبي الحديث والتراث اليوناني والروماني. فالوضعية التاريخية الشاملة التي بنى فيها هيغل مذهبہ الفلسفي هي وضعية تحرر وثورة وتفوق تاريخي حضاري، وإن كانت تبدو على غير هذا الوجه في حدود تاريخ ألمانيا في ذلك العصر. وأما التجربة الثالثة التي نرى ضرورة اعتبارھا في هذا التحليل، فهي فلسفة أفلاطون التي ينسحب تأثيرھا على تاريخ الفلسفة كله. وفي الواقع، ظهر التأليف الأفلاطوني في مرحلة انحطاط الدول اليونانية بعد الحرب الطويلة بين أثينا وأسبارطة. لكنه مطبوع في كل أجزائه بطابع العظمة والغنى الثقافي والمجد الذي عرفته أثينا في القرن الخامس المعروف بعصر بيريكليس. فالوضعية التاريخية العامة التي ألف فيها أفلاطون مذهبہ الفلسفي ليست وضعية تحرر وانطلاق، ولكنها وضعية مسبوقة بقرنين من المحاولات السياسية الإصلاحية ومن التأملات والبحوث الفلسفية في الطبيعة والإنسان والإله. فأين نحن من تلك التجارب؟

من الواضح أن الوضعية التاريخية الحضارية الراهنة التي يعيش فيها الفيلسوف العربي ليست وضعية تفوق تاريخي حضاري، وليست وضعية متمتعة بالتواصل الفكري الإبداعي. والمفهوم الشائع للدلالة على خصائصھا هو المفهوم الذي يتبناه الدكتور قسطنطين زريق في كتابه (في معركة الحضارة)، حيث يدرس معركة الشعوب العربية من وجهة حضارية، أي مفهوم التخلف. لكن التدقيق في واقع التخلف الحضاري العربي يظهر تفردہ عن غيره بمجموعة كبيرة من الظواهر العمرانية والثقافية ومن القيم والمثل، تحمل آثار جدلية التناقض والتوفيق بين حضارتين تاريخيتين عظيمتين هما الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية الحديثة. وعليه، لا يستطيع الفيلسوف العربي في هذه الوضعية الحضارية الخاصة أن يواجه الإسلام وتاريخ الفلسفة والحضارة كما فعل الفارابي، إذ ليس للإسلام من

الانطلاقة الصاعدة ومن السيطرة ما كان له في عصر الفارابي، ولا ينحصر تاريخ الفلسفة أمامه في المرحلة اليونانية القديمة، وإنما يفرض نفسه على وعيه في مراحلها ويتطلب منه قدرة خارقة على الاستيعاب والتأليف. ومن جهة أخرى، إنه لا يقدر على أن يواجه التأخر التاريخي الاجتماعي كما فعل هيغل، إذ أنه لا يجد في عصر النهضة نظير ما قدمته النهضة الألمانية إلى هيغل من تراث فلسفي وديني وتاريخي، ولا يتفاعل مع وضعية حضارية شاملة كالتي تفاعل معها هيغل. وكذلك، إنه لا يستطيع أن ينظر إلى الدولة وتاريخ الفلسفة والحياة الإنسانية كما فعل أفلاطون، إذ أن الفوارق الاقتصادية والسياسية والثقافية بين الوضعية التاريخية التي عاش فيها أفلاطون والوضعية التاريخية التي يعيش فيها الفيلسوف العربي اليوم أكبر بكثير من بعض أوجه الشبه الممكن ملاحظتها بين الوضعيتين، كالعلاقات السياسية بين الدول فيها أو كانتشار التفكير السوفسطائي والخطابي. ومع ذلك، يجد الفيلسوف العربي في وضعيته التاريخية الحضارية الفريدة الكثير مما ينبغي الاعتبار به في كيفية تفاعل كل من أفلاطون والفارابي وهيغل مع وضعيته التاريخية الحضارية. والمحور العام في تقدير ما يعتبر به هو حاجة الحركة التاريخية الثورية التي تفعل بأشكال وأنماط مختلفة في حياة جميع الشعوب العربية والتي تهدف، إن لم يكن إلى التفوق التاريخي الحضاري، فعلى الأقل إلى اكتمال الشخصية الحضارية الجديدة التي تشمل جميع الشعوب العربية وإلى المشاركة الفعالة في مسيرة الحضارة العالمية التي هي في طريق التكوين والظهور. لكن كيف يحقق ذلك الاعتبار؟

ينبغي التمييز في كل مذهب فلسفي، وعلى الأخص في المذاهب الفلسفية الاجتماعية التاريخية، بين الإشكالية والطريقة والنظرية. فالإشكالية تشمل السؤال الأساسي والمشروع والوضعية العامة التي تحيط بأسباب طرح السؤال وتحديد المشروع. والطريقة المعتمدة يمكن أن تكون في المذهب الفلسفي موضوعاً لمعالجة خاصة، ويمكن أن تكون مندمجة في ثنائيه وأجزائه. أما النظرية العامة، وما يتعلق بها من نظريات فرعية، فهي قوام المذهب الذي غالباً ما تختفي وراءه الإشكالية والناحية المنهجية. فعلى أساس هذا التمييز، نستطيع تفهم المذاهب الفلسفية تفهماً موضوعياً دقيقاً، كما أننا نستطيع الدخول في عملية تفاعل معها واستيعاب لزامينها تؤدي في النهاية إلى السيطرة التامة عليها. وهكذا، إذا أردنا الاعتبار بالكيفية التي تم بها التفاعل بين فكر أفلاطون والفارابي وهيغل، وغيرهم من الفلاسفة الكبار أو الصغار، وبين الوضعيات التاريخية الحضارية التي نشأوا فيها، وجب علينا أولاً تحديد الإشكالية التي خضع لها كل واحد منهم، وثانياً تحديد الطريقة أو الطرق التي اعتمدها لتحقيق مشروع، وثالثاً تحليل النظرية العامة والنظريات الفرعية التي توصل إليها. وبالإضافة إلى ذلك ينبغي عدم إغفال جانب التطور والتغير في فكر كل فيلسوف. وبعد ذلك، نبدأ عملية الاستيعاب النقدي على الصعيد المنطقي أولاً، وعلى الصعيد الفلسفي الخالص ثانياً، وعلى الصعيد التاريخي الحضاري ثالثاً. فالمذاهب الفلسفية ليست ببناءات رياضية، مهما بلغت من دقة الترتيب والأحكام. ولذلك ينبغي لنا إدراك ما فيها من خلل ونقص في تماسكها الداخلي، ومن ثم محاسبتها بالرجوع إلى معيار الحقيقة، وفقاً لما نراه بالمقارنة أو لما نتبناه من مبادئ ومنطلقات، أو بالنسبة إلى ما شاخ فيها وما زال بزوال الشروط العلمية الثقافية والوضعية التاريخية الاجتماعية التي تحكمها بها لدى تكوينها. فإذا تمكنا من اجتياز هذه المراحل قدرنا على هضم

ما يقدمه لنا تاريخ الفلسفة من مناهج وأفكار ونظريات يمكننا استخدامها في إبداعنا النظرية الفلسفية اللازمة لتوجيه الحركة التاريخية الثورية، وتجاوبنا بذلك كله مع جدلية التاريخ الحي وتاريخ الفلسفة.

هذه الجدلية بين التاريخ الحضاري الحي وتاريخ الفلسفة، لا يستطيع الفكر الإيديولوجي الإحاطة بها بصورة كافية. لكنها هي نفسها تبرز قيمة فكره وأهميته الفلسفية. فهناك في تلك الجدلية العلاقة المباشرة بين المذاهب الفلسفية والتاريخ الحي الذي نشأت فيه، والعلاقة بين المذاهب نفسها والتاريخ الحي الراهن الذي كانت عاملاً من عوامل تكوينه، بما فيه من مؤسسات ونظم وطرق حياة وعقائد وفلسفات، والعلاقة بين تلك المذاهب، منظوراً إليها من خلال العلاقتين السابقتين، وبين تاريخنا نحن الذي نحياه دون مذهب فلسفي من إبداعنا، وأخيراً العلاقة بين المضمون الفلسفي الذي نجدته في المذاهب الإيديولوجية المعاصرة وبين المذهب الفلسفي المطلوب إبداعه.

ففي إطار هذه العلاقات الأربع، ندرك المكانة الحقيقية لما بلغه الفكر القومي على يد سعادة والأسروزي، وندرك في الوقت نفسه، ضرورة استيعاب وتعميق وتجاوز ما توصل إليه من نظر فلسفي، في عملية الانتقال إلى التفاعل العميق الواسع مع تاريخ الفلسفة، سعياً إلى تكوين فكرنا الفلسفي المستقل. وفي هذا الإطار نفسه، يتيسر لنا أن نعيد صياغة مفهوم الاستقلال الفلسفي الذي طرحه بوضوح كل من سعادة والأسروزي لكن دون أن يتعمق أي منهما في تبیین مقتضياته وشروطه.

الاستقلال لا يعني الانعزال، ولا يؤدي إليه بالضرورة. إنه يتميز سلبياً برفض التبعية والخضوع والالتكالية، ويتميز إيجابياً بالحرية والسيادة والمسؤولية. الاستقلال الحقيقي موقف وحركة، موقف تجاه الغير، وحركة بين الذات والغير. إذن، العلاقة مع الغير من مقومات الاستقلال الأساسية. إذا بطلت بطل، فكان الانعزال. والانعزال في الحياة اختناق وموت. إن الاستقلال الحقيقي يستلزم التفاعل، والتفاعل يعني احتفاظ الأطراف المعينة بكيانها الخاص، لكن على أساس مبدأ التغير الذي يعني تحول الشيء إلى غير ما هو بسبب علاقته مع ما هو غيره. إنه التعبير التام عن جدلية العينية والغيرية. ولذلك يتداخل مع فعل المشاركة وفعل الإبداع. فالاستقلال يقتضي المشاركة والإبداع، والمشاركة تقتضي الاستقلال والإبداع، والإبداع لا يكون دون استقلال ومشاركة. والإبداع كما نفهمه هو الإيجاد دون مثال معين. فإذا تقيّد فعل الإيجاد بمثال، كان تقليداً. والتقليد شكل من أشكال التبعية. من هنا يتبين لنا أن الاستقلال الحقيقي، من حيث هو موقف وحركة، يتناسب تناسباً طردياً مع المشاركة والإبداع.

إذا كان هذا هو الاستقلال الحقيقي بمعناه العام، فما هو معنى الاستقلال الفلسفي أو الاستقلال في الفلسفة؟ الجواب على هذا السؤال يتطلب تحديد الغير الذي ينبغي أن يتم التفاعل معه، ومن ثم الشروط الخاصة بالتفاعل معه. فالغير الذي نعنيه هو تاريخ الفكر الفلسفي بالمعنى الواسع، أي التفكير العقلي النظامي في مبادئ الوجود والمعرفة والعمل، في إطار حضارات ثلاث هي الحضارة اليونانية والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوربية الحديثة والمعاصرة. ولسنا في حاجة إلى التوسع في إثبات ضرورة الانفتاح على هذه المراحل الثلاث من تاريخ الفلسفة، رداً على القائلين بضرورة حصر علاقتنا بالمرحلة الحديثة والمعاصرة أو بالمرحلة الوسيطة. فالوضعية التاريخية الحضارية الجديدة التي تعيش الشعوب

العربية فيها لا تسمح للفيلسوف العربي في بيروت أو في القاهرة أو في الرياض أو في الجزائر بالتحرك في ميدان تاريخ الفلسفة كما يتحرك زميله المعاصر في باريس أو في لندن أو في موسكو أو في واشنطن، ولا كما كان يتحرك فيلسوف قرطبة في القرن الثاني عشر أو فيلسوف بغداد في القرن العاشر. وبالطبع، هناك شروط وقواعد خاصة بالتفاعل مع كل مرحلة من المراحل الثلاث المذكورة. لكن معالجتها تقتضي تفصيلاً يخرج عن نطاق بحثنا هذا. لذا نكتفي هنا بذكر الشروط العامة اللازمة لموقف الاستقلال الفلسفي في وضعيتنا التاريخية الحضارية الخاصة.

والشرط الأول لتحقيق الاستقلال الفلسفي هو رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي، مهما كانت منزلته في تاريخ الفكر الإنساني، من حيث أنه غير نابع من داخل الوضعية الحضارية العربية الجديدة. إنه شرط سلبي، ولكنه من جوهر جدلية الاستقلال الفلسفي. فالانتماء إلى أي مذهب من مذاهب الفلسفة التي نشأت في الحضارة اليونانية أو في الحضارة العربية الإسلامية أو في الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، بحجة الشمول الإنساني والكوني في الفكر الفلسفي، يتجاهل الوجه الثاني لحقيقة الفكر الفلسفي، أي ارتباطه في صميم نزوعه الإنساني الشمولي بجذور الوضعية التاريخية الحضارية التي تكتنفه، فيأتي في أغلب الحالات انتماء مصطنعاً وطفيلياً، يمتص من شجرة تاريخ الفلسفة دون أن يكون غصناً من أغصانها الخضراء.

هنا ينبغي أن ندفع اعتراضاً يقوم على القول بأن تاريخ الفكر الفلسفي يفرض علينا، بسبب تقدمه المتواصل، أن نأخذ بأحدث ما أنتجه من مناهج ونظريات وأن نتبنى ما نراه بين تلك النظريات متوافقاً مع الحاجة والغاية، وأن نسعى إلى المشاركة والإضافة من داخل النظرية أو المذهب المختار. وفي الواقع، هذا الاعتراض المعبر عن موقف يمكن تمييزه عن الموقف الاتباعي الخالص بوصفه بالموقف الإبداعي المنهجي هو اعتراض وجيه، ولكنه غير مقنع. فالتقدم في تاريخ الفلسفة ليس تقدماً مطرداً وفي اتجاه مستقيم، بمعنى أن نظرية فلسفية تنشأ في القرن العشرين، فهي ليست بالضرورة لأغية تماماً لنظرية نشأت حول الموضوع نفسه في القرون الماضية. قد تكون النظرية الحديثة أوسع أو أدق أو أعمق، ولكنها قد تكون أقل عمقاً وإصابة من النظرية القديمة. أن الفكر الفلسفي يتقدم في مراجعة دائمة لتاريخه، وتقدمه يعرف القطع والقفز كما يعرف التعرج والرجوع إلى الوراء والانكفاء والانحراف والإصلاح والإكمال والانبعاث وغير ذلك من أشكال التواصل في حركة الفكر المبدع. فعلى سبيل المثال، لا شيء يدل مسبقاً على أن نظرية اللذة عند ماركوزه أو عند بنتام أفضل وبصورة كلية من نظرية اللذة عند الرازي أو أبيقورس أو أفلاطون. وكذلك، لا يوجد دليل مسبق على أن نظرية الوجود في المذاهب الوجودية المعاصرة تتمتع بأفضلية مطلقة على نظرية الوجود عند ابن سينا وأرسطو، ولا يوجد برهان قاطع على أفضلية مطلقة لفلسفة البعد السياسي في الوجود الاجتماعي كما هي مطروحة عند هيجل أو عند ماركس. هذا يعني أنه لا يوجد معيار مطلق وحاسم في مسألة تفاضل النظريات الفلسفية من وجهة التطور التاريخي، إذ أن زمانية تاريخ الفلسفة مختلفة اختلافاً نوعياً عن زمانية تاريخ العلم. ونتيجة لذلك، يظل الداعي إلى تبني أي مذهب فلسفي معاصر مطالباً بإثبات أفضليته الفلسفية، وتظل قيمة المذهب المختار متوقفة على مدى ما يدعمه من مشاركة وإبداع من جهة المتبني. وفي واقع الأمر، إذا أراد القائل بضرورة

الانطلاق من نظرية فلسفية معاصرة كسبيل إلى المشاركة في الفلسفة أن يكون أكثر من ناقل ومبشر، فإنه لا بد له من اللجوء إلى التأويل والحذف والتعديل والتكييف حتى يتمكن من تعريف المذهب المعتمد والإسهام فيه من داخل الثقافة العربية. وإذا كان ذلك كله ضرورياً، ومتطلباً لجهود قاسية ومعاناة أصيلة، فأحرى به أن يستخدم المذهب المعتمد من موقف الاستقلال، لا من موقف التبني. فموقف الاستقلال يعطيه حرية تجاه الإشكالية التي بني المذهب عليها وقدرة على استيعاب مضامينه استيعاباً نقدياً وعلى استخدامه في تلبية حاجته النظرية، بصورة غير متوفرة في موقفه الاتباعي المنهجي.

الشرط الثاني لتحقيق الاستقلال الفلسفي هو تعيين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقتها مع مشكلات رئيسية أخرى ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها. ومن البديهي أنه لا توجد مشكلة رئيسية واحدة فقط ينبغي للوعي الفلسفي أن يعالجها في الوضعية التاريخية الحضارية العربية الجديدة. لكن هناك، بلا ريب، مشكلات رئيسية تتقدم في أهميتها وإلحاحها وخطورتها على غيرها. وكيفية التجاوب بين الفيلسوف والوضعية الحضارية هي التي ترشده إلى المشكلة الرئيسية التي ينبغي له أن ينطلق منها لبناء مذهبه.

هذا الشرط مكمل للشرط الأول من حيث أنه شرط إيجابي، ولكنه يفوقه منزلة في جدلية الاستقلال الفلسفي، لأنه هو التبرير الحقيقي له. إذ لا مبرر لرفض الانتماء إلى أحد المذاهب الفلسفية الكبرى، لولا وجود مشكلات فلسفية رئيسية، في وضعية حضارية جديدة، تتطلب مواجهة ومعالجة متناسبتين مع أبعادها التاريخية والإنسانية. قد تكون تلك المشكلات الفلسفية الرئيسية مطروحة منذ العصور القديمة، وقد تكون جديدة غير مألوفة. لكن، في أي حال، الوضعية العامة المحددة لطرحها جديدة في صورتها التاريخية الحضارية. من هنا ضرورة العناية في تعيينها وتحديد طريقة معالجتها ومستلزماتها دون التقيد بمذهب فلسفي معطى وجاهز.

ومن نتائج هذا الشرط الثاني أنه يساعدنا كثيراً على تجنب المنهج الانتقائي. وفي الواقع، إن خطر الوقوع في الانتقائية خطر حقيقي أمام الفيلسوف العربي المنفتح على مختلف المدارس الفلسفية. لكن الموقف الاستقلالي لا يتردد إلى الموقف الانتقائي ولا يقود إليه. إذ أن الاستقلال الحقيقي لا يتم إلا بالإبداع، والإبداع لا يكون على سبيل اصطفاء أفضل الحلول المقدمة في تاريخ الفلسفة للمشكلات المطروحة في وضعيتنا التاريخية الحضارية الحاضرة، بل على سبيل البحث عن فكرة جديدة، أو نظرة جديدة، أو نسق جديد، في ضوء الثروة النظرية التي يقدمها لنا تاريخ الفلسفة. وتعيين المشكلة الفلسفية الرئيسية يربط البحث الفلسفي بالتاريخ الحي، فيجعل التعامل مع النظريات المتبلورة في تاريخ الفلسفة مشروطاً بكيفية طرح المشكلة وبحاجة التاريخ الحي إلى إنتاج نظري معبر عن حركته العميقة. وهذا يعني أن تمثل الثروة النظرية التي ينطوي عليها تاريخ الفلسفة بحثاً عن حل للمشكلة المطروحة، لا يكون دون نقد للنظريات الحلول التي يمكن الاهتداء بنورها.

إذن، لسنا نخطئ إذا جعلنا النقد شرطاً ثالثاً لتحقيق الاستقلال الفلسفي. فالفيلسوف العربي في الربع الأخير من القرن العشرين قادر على أن ينفذ عن نفسه صفة التابع المتعلم وعلى أن يكون هو

نفسه معلماً. فليست المسألة على هذا الشكل: إما أن يكون فيلسوفاً في مستوى هيغل وإما أن لا يكون فيلسوفاً. هذه القضية المنفصلة التامة لا تصف وصفاً صادقاً حقيقة الإنتاج الفلسفي، ولا تنطبق على الشروط التي يتقيد بها الفلاسفة في هذا العصر من حيث تقسيم العمل والاختصاص. والتسليم بها في الوضعية الحاضرة للثقافة العربية ليس سوى طريقة للتعجيز، أو للانتقاص، أو لتبرير العجز أو الكسل. في هذا الصدد، يحسن بنا أن نعتبر بما قاله الطبيب الفيلسوف، أبو بكر الرازي: «ونحن وإن كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى سقراط، فإننا مستحقون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين». واستحقاق اسم الفلسفة يعطي الفيلسوف حقوقاً، لعل أبرزها حق النقد، هذا الحق الذي يدعي الكثيرون القدرة على ممارسته، لكن دون إدراك منهم لحقيقته ومقتضياته. فالنقد الفلسفي، وعلى الأخص نقد النظريات الفلسفية، فن عزيز المذهب، صعب المسالك. ولا شيء أصلاً من أعمال الفكر، مبنياً على الجهل أو المعرفة السطحية، يكون ذا قيمة محترمة. إن نقد المذاهب الفلسفية يتطلب علماً وافياً بمفاهيمها ومبادئها واستدلالاتها ونظرياتها، ويتطلب معرفة بكل الشروط والأسباب المحيطة بها والمؤثرة فيها. لقد أشرنا سابقاً إلى الأنواع الثلاثة من النقد الواجب ممارسته، أي النقد المنطقي والنقد الفلسفي والنقد التاريخي الحضاري. وفي الواقع، كل مذهب يمارس، بصورة أو بأخرى، النقد الفلسفي حيال المذاهب السابقة إلى حد أنه يمكن القول بأن النقد جزء لا يتجزأ من عملية الإبداع الفلسفي. لكن الوضعية التي نحن فيها بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة تسمح لنا بأن نعزل الجوانب المعقدة لنقد النظريات والمذاهب الفلسفية بصورة أوضح وأكمل مما نجده في أشد الفلسفات ممارسة للنقد. إذا كان كل الفلاسفة أو معظمهم يقومون بالنقد الفلسفي، فقليلون بينهم يقومون بالنقد المنطقي، والأقلون يقومون بالنقد التاريخي الحضاري. ونحن، إذ نود الاستفادة من المذاهب الفلسفية التي تساعدنا على اكتشاف طريقنا ونظرتنا إلى الوجود، نرى ضرورة أن نمارس الأنواع الثلاثة من النقد حتى تكون الفائدة المطلوبة فائدة سليمة وممتينة. وبالطبع ليس من الضروري أن نعرض دوماً، وعلى التساوي، نتائج ممارستنا لتلك الأنواع الثلاثة من النقد. فمنطق البحث والاكتشاف لا يتطابق بالضرورة مع منطق العرض. إلا أنه من اللازم لنا، في كل الأحوال وبقدر الاستطاعة، هضم الأفكار التي تفيدها في حل مشكلاتنا بعد تطهيرها بنار النقد المنطقي والفلسفي والحضاري.

وأما الشرطان الأخيران لتحقيق الاستقلال الفلسفي، فإنهما لا يتصلان بالتفاعل مع تاريخ الفلسفة، لكنهما من الأهمية بمكان كبير في جدلية الاستقلال الفلسفي. ونختصر الأول منهما بفكرة ضرورة استيعاب كل العناصر التي تقدمها كل المصادر المتصلة بالمشكلة المطروحة للبحث. فعلاقة الفيلسوف ليست مع تاريخ الفلسفة فقط، بل مع العلوم والإيديولوجيات ومع التجارب التاريخية الحية التي لم يكشف كلام نظري بعد عن معقوليتها. ونختصر الثاني منهما بفكرة ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي. فالحقيقة الفلسفية بطبيعتها غير كاملة. وإنما تكتمل شيئاً فشيئاً في مسيرة الفيلسوف وفي مسيرة الأجيال اللاحقة من التلامذة والفلاسفة المتعاونين.

إذا كانت تلك هي شروط الاستقلال الفلسفي، فالشروع في تطبيقها يكون بتعيين المشكلة الفلسفية الرئيسية التي ينبغي لنا تركيز الجهود عليها. وحتى نتجنب في تعيين تلك المشكلة مزالق الاعتبارية

والارتجال، نعود إلى المضمون الفلسفي الذي تبلور عند سعادة والأرسوزي كخلاصة لعاناة التحرر الإنساني في شكل التحرر القومي، لكي نستدل منه عليها، وننتهي في هذا البحث من استخلاص العبر من التجربة الفلسفية في الإيديولوجية القومية بحسب ما رسمنا في المقدمة.

يتفق فكر سعادة وفكر الأرسوزي في أشياء ويختلفان في أشياء أخرى. وما يختلفان فيه أكثر. لكن مرادنا ليس المقارنة بينهما بقدر ما هو فهم الواحد منهما في ضوء الآخر لاكتشاف المجال الفلسفي الذي يفضيان إليه. في هذا الاتجاه، يتبين لنا أن فكرة الحياة هي الفكرة الأساسية الأولى في نظرتهم إلى الوجود. ولا عجب في ذلك. فالانبعاث القومي إنما هو أولاً صراع ضد كل أشكال الموت والتلاشي. إرادة الحياة في فكر سعادة هي العلة الحقيقية لوجود الإنسان على هذه الأرض ولكل ما يبدهه الإنسان في سبيل الانتصار على الموت. وإذا كان سعادة يمتنع عن الخوض في معضلة ما بعد القبر، فليس لأن المعضلة محلولة سلبياً، بل لأن قصده منع التفريط بالحياة الحاضرة في سبيل أي حياة أخرى. وتجلي الحياة هو في فكر الأرسوزي العلة الحقيقية لكل ما في الوجود. ولقد ذهب الأرسوزي بعيداً جداً، حتى المبالغة والشطط، في تفسير كل شيء في ضوء مبدأ الانبثاق والتجلي، من اللسان إلى المأل الأعلى، مروراً بأشكال التجربة الرحمانية وأخلاق البطولة والوجود القومي. وفي الواقع، يتصدى الأرسوزي لما يمتنع عنه سعادة، أي معالجة الأساس الميتافيزيقي للحياة الإنسانية. لكنه، إذ يعتمد المنهج الفني في تفسير الكائنات، يفقد التقدم الذي أحرزه بالنسبة إلى سعادة، من حيث أن سعادة لم يعترف، في انطلاقه من مبدأ إرادة الحياة، بضرورة تقديم الحسد على العقل أو تقديم النظرة الفنية إلى الوجود على النظرة التحليلية، بالرغم من تشديده على دور الفن في الحياة الإنسانية عموماً، وفي الحياة القومية خصوصاً. وقد يبدو، بالموازنة بين مقالاتهما في المعرفة والوجود والحياة الاجتماعية والقيم والسياسة، أن ما هو نقص ميتافيزيقي عند سعادة موجود عند الأرسوزي، وأن ما هو نقص في الفكر الاجتماعي عند الأرسوزي موجود عند سعادة. لكن مثل هذه الموازنة تؤدي إلى التوهم بأنه يمكن إزالة النقص بتركيب نظرة الأرسوزي الميتافيزيقية على نظرة سعادة الاجتماعية، أو بدمجهما بطريقة ما. وفي الحقيقة، لا يمكن إزالة النقص في كل من نظرة الأرسوزي ونظرة سعادة الفلسفية، أي لا يمكن التأليف بين مقتضى المعقولة الاجتماعية ومقتضى المعقولة الميتافيزيقية، إلا باكتشاف علة النقص في النظرتين، أي علة غياب المعقولة الميتافيزيقية في نظرة سعادة إلى الإنسان وعلة غياب المعقولة الاجتماعية في نظرة الأرسوزي إلى الحياة. واكتشاف تلك العلة يمكن أن يشكل نقطة انطلاق لنظرة فلسفية شاملة في الوجود الإنساني.

لقد وضع سعادة، بعد مبدأ إرادة الحياة، مبدأ الوجود الجماعي، وأرسى عليه نظرتَه إلى الأمة والحزب والقيم والدولة، وعلق به نظرتَه إلى الصراع والتفاعل في التاريخ. ولو أتيح له أن يتوسع في شرح فلسفة عقيدته، لوجد أنها تحتاج إلى التعمق في الكشف عن الأسس الوجودية لإرادة الحياة وعن المنطق الشامل لحركة الصراع والتفاعل في التاريخ، وبالتالي إلى اتخاذ موقف من حقيقة التاريخ النهائية، وتقدير ما إذا كان التاريخ الإنساني مطلقاً مغلقاً على ذاته أم أنه يحيل إلى ما هو خارج عنه. ولو فعل ذلك، لوضع الأساس النهائي للمعقولة الاجتماعية التي شدد عليها، ولكان دفاعه عنها أقوى وأعمق. أما

الأرسوزي، فقد وضع، بعد مبدأ الانبثاق والتجلي، مبدأ التعاطف الرحماني، وأقام عليه نظريته إلى الأمة والأخلاق والدولة، وفهم في ضوءهما تسلسل المراحل التاريخية التي استعار لها رمز القبة. ولو تعمق في النظر إلى أبعاد الحياة الاجتماعية وتنوع العلاقات والبنى الاجتماعية، وفي طبيعة المرحلة التاريخية التي تجتازها الشعوب العربية، لوجد أن الانبعاث القومي العربي لا يحتاج إلى استعادة تجليات الحياة في العصر الجاهلي بقدر ما يحتاج إلى نظرة عقلية في الانقلاب الاجتماعي التاريخي وفي وضع الإنسان التاريخي. ولو فعل ذلك لوجد سنداً واقعياً لفكرته عن الزعيم البطل وفكرته عن رسالة الأمة العربية إلى العالم. إن الفكر القومي عند سعادة والأرسوزي، عند سعادة أكثر مما عند الأرسوزي، فكر تاريخي في منحاها وأصوله. ولكنه بسبب طبيعته الإيديولوجية الخاصة لا ينظر إلى التاريخ بحسب ما تقتضيه النظرة الفلسفية الخاصة. إلا أنه يستدعي، بل يستوجب، حصول نظرة فلسفية خالصة تعطيه ما لا يستطيع الوصول إليه بنفسه حول حقيقة الوجود التاريخي، وحركة التاريخ ومعناه، ومصير الإنسان فيه وشروط تحقيق الحرية والعدالة وسائر القيم الكبرى. ومعنى هذا كله أن المجال الفلسفي الذي يحملنا الاعتبار الشمولي لفلسفة الفكرة القومية عند سعادة والأرسوزي على الاتجاه نحوه هو مجال الوجود التاريخي. وفي الحقيقة، إن مجال الوجود التاريخي هو المجال الذي لا بد من الدخول فيه لتكوين فلسفة شاملة في الحياة الإنسانية، وهو المجال الذي تلتقي فيه المعقولة الاجتماعية والمعقولة الميتافيزيقية. وهكذا تنفيذنا المعاناة الفلسفية للتحرر الإنساني في شكل التحرر القومي، أن المشكلة الفلسفية الرئيسية في الحركة التاريخية الشاملة للشعوب العربية هي مشكلة الوجود التاريخي.

ليست تلك هي الدلالة الوحيدة التي يمكن التوقف عندها. ولكنها، في اعتقادنا، الدلالة الكبرى في مضمون الفكر القومي. إن حركة النهضة العربية تبحث عن فلسفة حياة جديدة، عن نظرة جديدة إلى الإنسان والعالم، من خلال ما تقتضيه الحركة القومية. لذا يشكل استقراء الدلالة الكبرى في مضمون الفكر القومي المدخل الرئيسي إلى أعماق حركة النهضة وإلى جدلية الاستقلال الفلسفي. إن حركة النهضة قد عبرت عن أعماقها حتى الآن على المستوى الإيديولوجي، وهي تحتاج إلى التعبير عن أبعادها على المستوى الفلسفي، إذ أن التعبير الإيديولوجي قد أظهر أنها حركة تاريخية ثورية، أي ناشئة في التاريخ ومغيرة فيه، ولكنه لم يظهر أن الإنسان نفسه كائن تاريخي. من خلال مضامين فلسفة الفكرة القومية عند سعادة والأرسوزي، أدركت النهضة أن الإنسان الحقيقي كائن حي بكل ما في الحياة من طاقة، مادي وروحي، عاقل وحر، مصارع ومبدع، فرد وجماعة، ممزق بين الوجود النسبي والوجود المطلق، متوتر بين التفوق والبطولة وبين الانحطاط والتفاهة. ولكنها لم تدرك كل أبعاد العلاقات الجدلية المعقدة بين هذه المقولات، ولم تدرك المقولة الجامعة لها، وإنما اتجهت نحوها. وهذا هو معنى احتياجها إلى التعبير عن أبعادها على المستوى الفلسفي. وفي التجاوب مع هذا الاحتياج، يحقق الفيلسوف العربي مهمته التاريخية الحضارية.

إن النظر في الوجود الإنساني، كوجود تاريخي لا ينفصل عن النظر في نظام الحياة بأسره، ولا عن النظر في مستويات الوجود الإنساني الاجتماعي والشخصي. ولكنه خليق بأن يقلب الكثير من التصورات السائدة عن تلك المستويات وذلك النظام. وإذا كان لا بد من الإشارة هنا إلى بعض نتائج النظرة التاريخية

إلى الوجود الإنساني، فإننا نشير إلى ما يتعلق بالماهية الإنسانية. إذا كان الإنسان كائناً تاريخياً، فما هي ماهيته؟ هل هي في الماضي والحاضر والمستقبل؟ وما هو في النهاية مفهوم التاريخ؟ هل يختلف اختلافاً قاطعاً عن مفهوم الطبيعة؟ ونشير أيضاً إلى ما يتعلق بالقيم الإنسانية. فإذا كان الإنسان كائناً تاريخياً، فكيف نفهم القيم؟ هل هناك قيم مطلقة؟ وما هو دليل مطلقيتها؟ وما هو معيار تنظيم القيم في الحياة الاجتماعية التاريخية؟ ونشير ثالثاً إلى ما يتعلق بنزوع الإنسان إلى المطلق. إذا كان الإنسان كائناً تاريخياً، فكيف نفسر نزوعه إلى المطلق؟ ما هو دور التاريخ في تصور المطلق وفي السعي إليه؟ وما هو المطلق الذي ينزع إليه الإنسان التاريخي؟

هذه المشكلات وأخواتها ومتعلقاتها هي ما يتشكل منه ما سميناه مجال الوجود التاريخي، أي المجال الذي طرحنا السؤال عنه في بداية هذا البحث. فالتحرك في هذا المجال، بحسب الشروط التي وضعناها، لا يبعدنا عن حركة التاريخ الحي، ولا يعزلنا عن حركة تاريخ الفلسفة. إذن، إنه المجال المطلوب لنزع الاغتراب عن الوعي الفلسفي فينا، الاغتراب في تاريخ الفلسفة عن التاريخ الحي والاعتراب في التاريخ الحي عن تاريخ الفلسفة. وهو المجال الذي يعطينا الأصول الحقيقية للنقد الاجتماعي. بعبارة واحدة، إنه المجال المنفتح أمامنا لكي نقوم بتجربة الإبداع الفلسفي.

ناصر ناصر

المصدر: طريق الاستقلال الفلسفي.

ناصر ناصر. دار الطليعة - بيروت ١٩٧٩

موقفنا الحضاري

د. حسن حنفي

أستاذ الفلسفة في كلية الآداب . جامعة القاهرة

مقدمة:

ليست الفلسفة مجرد فكر بلا زمان ولا مكان، بلا مجتمع وبلا حضارة إنما هي نظام فكري ينشأ في عصر، ويقوم به جيل، ويخدم مجتمعاً ويعبر عن حضارة. هذا ما حاول أصحاب المنهج الاجتماعي في دراسة الأفكار إثباته. مع أنه قضية بديهية ليست في حاجة إلى إثبات. وهذا ما وضعت لأجله علوم إنسانية بأكملها مثل علم اجتماع المعرفة أو الأنثروبولوجيا الحضارية، وما حاولته عدة نماذج من التاريخ، تاريخ الفلسفة، وتاريخ الأفكار، وتاريخ المذاهب... إلخ.

قد تكون أزمة الفلسفة في جامعاتنا ومعاهدنا اليوم هي عدم الوعي بهذه البديهية وعياً علمياً كافياً. وإن كانت ترددها، فيما يبدو، أول كل محاضرة، وفي نهاية كل درس دون تنفيذها وتطبيقها وإيجاد البراهين عليها والاستدلال منها على نتائج معينة لجيلنا. وغالباً ما تكون الفلسفة تبنياً لمذهب اجتماعي تقليدياً لما هو موجود في بعض المراجع الأجنبية التي ينقل عنها أو عن اقتناع مذهبي يظهر في السياسية أكثر مما يظهر في العلم أو رداً على سؤال محرج لطالب ملتزم متحمس لقضايا المجتمع بناء على مذهب سياسي أو بدونه، تهرباً من الإجابة، فما أسهل اللجوء إلى ظروف العصر أو ادعاء التقدمية الاجتماعية. وما أسهل ترديد الشعارات والتشديق بالمناهج الاجتماعية.

هذا الوضع هو الذي دعانا في حقيقة الأمر إلى التفكير في علاقة الفلسفة بالموقف الحضاري لجيل محدد هو جيلنا، فنحن لا نتحدث عن أزمة كل العصور، فهذه لا وجود لها أو عن الفلسفة العامة فهذه أيضاً لا وجود لها. هناك أبنية ذهنية ونفسية واجتماعية تظهر في كل عصر ولا يمكن تعميمها إلا بقدر عموم النفس الإنسانية وإطلاق العقل البشري وهو في الحقيقة عموم لا يأتي إلا بعد خصوص، وعالم أذهان لا وجود له في الأعيان.

مما لا شك فيه أن الفلسفة في جامعاتنا وفي حياتنا العامة في أزمة. وجوهر هذه الأزمة أننا بعد أن أنشأنا جامعاتنا الحديثة منذ أكثر من نصف قرن، وجامعاتنا القديمة موجودة منذ أكثر من ألف عام فإننا لا نستطيع القول بأن لدينا فلاسفة أو أننا أخرجنا فلسفة. وفي الحياة العامة بدأنا حركة الترجمة منذ أكثر من قرن ونصف منذ رجوع الطهطاوي، وتأسيس ديوان الحكمة الثاني أعني مدرسة الألسن

ونحن حتى الآن ما زلنا نترجم، ونشكو من قلة المترجمات، وأن مشروعا القومي المتمثل حتى الآن في خطط دور النشر وبرامج وزارات الثقافة يتلخص في معظمه في مزيد من الترجمات. وحتى الآن لم تفعل هذه الترجمات فعلها ولم تنتج منها إبداعات، وكان الترجمة غاية لا وسيلة، وكأن التحصيل هدف في ذاته. إننا ننتج على أحسن تقدير مؤلفات تعرض لمذاهب الآخرين اعتماداً على نصوص أصلية أو على دارسات ثانوية فأصبحت الفلسفة لدينا تجميعاً لأقوال وعرضاً لمذاهب وشروحات على نصوص كما نفعل مع المتون القديمة، وكأننا استبدلنا متناً بمتن، والمحدثين بالقدماء، فإذا ما تحمس الكاتب والتزم فإنه يدافع عن المذهب المعروض ويهاجم خصومه في معركة ليس طرفاً فيها كاشفاً بذلك عن موقفنا الحضاري الحالي الذي يتلخص في الخطابة والجدل وليس في القياس والبرهان، في منطق الظن وليس في منطق اليقين. لقد تحول المفكرون لدينا إلى وكلاء حضاريين ممثلين لمذاهب غريبة في معظمها عن بيئتنا نظراً لريادة الغرب وغزوه الثقافي وانتشاره خارج حدوده على الشرق الذي لم نجد له بيننا ممثلين لفلسفاته في الهند أو الصين كما كان الحال عند مفكرينا الأوائل مثل البيروني وغيره. وهذا واضح من وضع الفلسفة الشرقية في جامعاتنا وكيف أنها لا تعطى إلا في أضيق الحدود. واعتماداً على مؤلف شهير كتب استكمالاً لتاريخ الفلسفة في الغرب^(١).

وقد يبدو ما في هذا البحث مكرراً لما هو موجود سلفاً سواء في كتب أو بحوث. ولكن الإصرار على ضرورة المشروع الحضاري القومي هو رسالة لا بد من تبليغها في كل لقاء مع مفكرين يهتمهم الأمر^(٢).

أولاً: الموقف الحضاري وأبعاده الثلاثة

موقفنا الحضاري اليوم ذو أبعاد ثلاثة تعبر عن ضرورته، ولا حيلة لأحد فيه. ولا يمكن تغييرها ولا يمكن تغافلها وإلا كانت الفلسفة بغير موضوع وبغير وطن.

(١) هناك ساعتان فقط لقسم امتياز للسنة الثالثة بقسم الفلسفة عن الفلسفة الشرقية بالاعتماد على:

Paul Masson - Outsell. I. a philosophie Orient (Paris: Presses Universitaires. 1948). and Emile Brehier. The History of Philosophy. trans. Joseph Thomas. 2 vols. (Chicago; University of Chicago Press. [1963]).

(٢) انظر لحسن حنفي: التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم (القاهرة المركز العربي للبحوث والنشر — ١٩٨٠): «موقفنا من التراث الغربي». في قضايا معاصرة ٢: في الفكر الغربي المعاصر (القاهرة دار الفكر العربي ١٩٧٧): «التراث والتغير الاجتماعي». شؤون عربية. العدد ٥ (غوز/ يوليو ١٩٨١ — ص ٨٠ — ٩٠): «التراث وأزمة العمل السياسي». (الرباط — ١٩٨٢): «التراث والنهضة الحضارية». (الكويت — ١٩٨٠). الفكر الإسلامي والتخطيط لدوره الثقافي المستقبلي. (الكويت — ١٩٨٣). «متى تموت الفلسفة ومتى تقيم؟» (الكويت — ١٩٨٤): «من التقاليد إلى التحرر» ورقة قدمت إلى: الدائرة المستديرة حول التراث والتحرر. الرباط. ٢ — ٨ نيسان/ أبريل ١٩٧٩. والتي نظمها الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية والجمعية الفلسفية المغربية: «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي». في دراسات إسلامية (القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية. ١٩٨١). و«من العقيدة إلى الثورة: محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين». (القاهرة. بيروت) (١٩٨٣).

الأول، هو موقفنا من التراث القديم وذلك لأننا مجتمع تراثي ما زال وعيه القومي مفتوحاً على القدماء وما زال القدماء يمثلون بالنسبة له سلطة يستشهد بها إذا ما نقصه الوعي النظري أو تحليل الظواهر. وما زالت تصوراتنا للعالم ومواجهتنا للسلوك مستمدة من التراث، لم تقم بيننا وبينه قطيعة ولم تنشأ حركة نقد للتراث تضع تاريخنا الحديث في مرحلة جديدة.

والثاني، موقفنا من التراث الغربي الذي بدأ يكون أحد الروافد الأساسية لوعينا القومي. وأحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا العلمية والوطنية. وقد كان الآخر باستمرار حاضراً في موقفنا الحضاري منذ قدماء اليونان حتى محدثي الغرب. لم تحدث بيننا وبينه قطيعة إلا في الحركة السلفية ولم تقم حركة نقد له إلا في أقل الحدود وبمنهج الخطابة أو الجدل دون منهج النقد ومنطق البرهان.

والثالث، موقفنا من الواقع الذي نعيش فيه والذي نحتويه في شعورنا عن وعي أو عن لا وعي. وقد يكون هو الباعث على المعرفة، والموجه للاختيار. وقد يكون هو المصدر الوحيد للمعرفة بالإدراك الحسي المباشر أو التنظير العقلي المباشر. وذلك أن الموقفين الأولين موقفان حضاريان بالمعنى الحرفي للكلمة أي أنهما يتعاملان مع ثقافات مدونة في الغالب، ويغلب عليهما منهج النقل بصرف النظر عن مصدره. النقل عن القدماء أو النقل عن المحدثين. في حين أن الموقف الثالث وحده هو الذي يتعامل مع مادة المعرفة «الخام» دون إدراك مسبق أو تنظير جاهز سواء من القدماء أو من المحدثين. وعادة ما يكون هذا الموقف الحضاري المثلث الأبعاد غير متوازن، ويكون حضور أبعاده فيه غير متكافئ. فقد يركز أساساً على الموقف من التراث القديم ومن هنا تنشأ ثقافتنا العلمية العلمانية وحركاتنا الإصلاحية والتحديثية وتعليمنا العصري ونظمنا الحديثة اقتناعاً وإيماناً أو دفاعاً عن مصالح الحكام. وقد يركز الموقف الحضاري على البعد الثالث أي الواقع ذاته ومنه تنشأ ثقافتنا الشعبية وحركات التغيير الاجتماعي، ومنه خرجت ثوراتنا الأخيرة. هذا الاتزان المفقود في الموقف الحضاري هو الذي يسبب فقدان وحدة الشخصية ويجعلنا نعيش في «فصام نكد» فتتضارب الثقافات ومناهج التعليم والمذاهب السياسية. ويقضى على الوحدة الوطنية في الممارسة وعلى الشخصية القومية في النظر. وقد تتداخل هذه الأبعاد الثلاثة فيما بينها دون هذا الفصل الافتراضي المجرد. فقد يكون للوعي الفردي موقف إيجابي من التراث القديم يسبب موقفاً آخر سلبياً من التراث الغربي، وقد يكون هناك موقف إيجابي من التراث الغربي يسبب موقفاً آخر من التراث القديم. وعادة ما يكون هذان الموقفان المتعارضان سلبيين بالنسبة للواقع لأن المدخل الحضاري يكون بديلاً من الواقع المعاش، وكأن المعركة في الكتب وليست بين الناس. أما الذي يأخذ موقفاً إيجابياً واعياً من الواقع فإنه يكون في العادة إيجابياً في موقفه الحضاريين الأولين منتقياً ما يفيد منهما. فالأولوية عنده للمصلحة على الكتاب، وللناس على الثقافة، وللحياة على الحضارة.

ثانياً: أزمة الموقف الحضاري

تتجلى أزمة الموقف الحضاري في موقفنا من كل بعد فيه، سواء أكان التراث القديم أو التراث الغربي أو الواقع المعاش للناس.

١- فقد نظرنا إلى التراث القديم نظرة المستشرقين وكأننا لسنا مسؤولين عنه. نكرر ما قيل ونجمع بين أجزائه، وأقصى ما نفعله نشر المخطوطات دون تغيير أو تطوير أو إعادة اختيار، في حين أن التراث القديم ليس منفصلاً عنا، بل هو جزء منا، ونحن جزء منه، كَوْننا وأعطانا تصوراتنا للعالم وأمدنا بموجهات للسلوك. نحن مسؤولون عنه بقراءتنا له مثل مسؤولية القدماء الذين أبدعوه. تركناه بلا موقف منا إزاءه في القراءة والتفسير والفهم والتأويل. نكرر الاختيارات القديمة، والمذاهب السالفة ولا نعرف كيف نشأت وأي أغراض خدمت. وبالرغم من تغير الظروف القديمة ونشأة ظروف جديدة تتطلب اختيارات بديلة فإننا نكرر الاختيارات النمطية القديمة التي تعارض في أهدافها ومنطلقاتها الظروف الجديدة التي نعيشها اليوم وكأن التراث جسم ميت، وجثة هامة، نقبلها بلا واقع أو تاريخ أو حياة أو عصور أو أصحاب أو أهل، ومن ثم يخرج الطلاب من جامعاتنا وهم منفصلون عنه نفسياً يتصورونه «كتباً صفراء»، قيل وقال، لا أمل فيه، لا يثير قضية، ولا يقدم حلاً. فيتوجهون إلى الثقافات المعاصرة حيث يجدون فيها أنفسهم فيزداد شعورهم بالقطيعة مع التراث القديم كلما ازداد «التغريب» مما يجعل بعضهم يقوم برد فعل على ذلك فيتمسك بالقديم كله، ويرفض المعاصرة كلها، فتتقسم الأمة إلى فريقين، فريق يرى صلته بالتراث صلة انقطاع ثم قطيعة، وفريق آخر يرى أن صلته بالتراث صلة اتصال ثم وصال. الأول يرى في التراث كل شيء والثاني لا يرى في التراث أي شيء.

ثم نقلناه كله، الصالح منه والضرار. عممنا الأشعرية، ودرّسنا الفلسفة الإشراقية واجتبرنا فقه العبادات، وشرحنا المحبة والفناء، ودعونا إلى التخلي عن العالم في مجتمع مهزوم مطحون، مسلوب الإرادة، غيبى أسطوري، منهوب الثروات، أزمتته الفقر، ومأساته الاحتلال. درّسنا أن النقل أساس العقل، وأن العقل قاصر في حاجة إلى وحي، وأن الوحي هو النبي^(١). وأن أقصى ما للإنسان من فعله هو الكسب وهو في نهاية الأمر تعليق لحرية الإنسان وإرادته بإرادة الآخر وجعلها مشروطة بها، وإن مستقبل الإنسان خارج العالم، وأن الشهادتين تكفيان، وأن السياسة كلها مركزة حول شروط الإمام وصفاته الحميدة. ولما كان ذلك هو الموروث السائد، بعد أن حيكت مؤامرات الصمت على كل تراث آخر مناهض. وهو ما يساعد السلطة القائمة في سندها الشرعي أو في اقتضاها طاعة الناس لها، فقد درّسناه واعتبرناه هو الصواب دون ما سواه، وأصبح ذلك عاملاً مكوّناً رئيسياً في ثقافة الطلاب، فاستمرت المحافظة، واستمر تراث السلطة، وقدمنا بأيدينا إلى السلطان رعية مطيعة له، مؤمنة به وبالله، وقضينا بأيدينا على كل احتمال للتغيير والمعارضة والثورة.

لقد درّسنا العقول العشرة وخصصنا العقل الفعال، وتحدثنا عن الأفلاك العشرة، وبيننا أن للكواكب والأفلاك أرواحاً وعقلاً على أساس حركتها يتم كل شيء في الأرض فوجد وعينا القومي علل ظواهره في السماء وليس على الأرض. أما المعرفة فبمعدن السماء وليس بإحصاء كمي لواقع الناس. وشرحنا نظريات المحبة والفناء والحلول وعرضنا قيم الزهد والورع والصبر والرضا والتوكل والشكر، وبيننا أحوال

(١) هذه عبارة محمد عبده في: رسالة التوحيد، تحقيق محمد رشيد رضا (القاهرة: مطبعة المنار. [د. ت.]). وهي أقصى ما وصلت

إليه الحركة الإصلاحية من إعادة نظر في علم العقائد.

الخوف واليأس والسكر والغيبة. وتساءلنا في الفقه: ما حكم وصية يكتبها رجل بين أنياب الأسد؟ هل يجوز أكل بيضة ولدتها فرخة نكحها إنسان؟ ما حكم رجل أقسم أن امرأته طالق إن هو جامعها في هذا الثوب وإن لم يجامعها في هذا الثوب؟ ما هي أحكام الاستنجاء والغائط وما حجم الحجر وشكله واتجاه الغائط وكيفية الجلوس وما هي أحكام حلق عانة الميت؟ وكأن مظاهر المجتمع المتخلف وموضوعاته هي التي فرضت اختيار ثقافته، أما فقه الثورة، وفقه العدالة الاجتماعية، وفقه التحرر من الظلم وهو ما يعاني الناس منه فليس أساساً للاختيار أو موضوعاً للتساؤل.

ولم ندرس علم أصول الفقه بأكمله وهو ما يعبر عن إبداع المسلمين وإحساسهم بالعالم ووضع مناهج الاستدلال بعيداً عن الإشراق، وأحكام منطق اللغة بعيداً عن الخطابة والجدل، ووضع شروط للتواتر والآحاد بعيداً عن الروايات الموضوعة التي تلهب الخيال وتتحول إلى جزء من الأساطير الشعبية، ووضع أحكام للفعل ووصف مناهج للسلوك بعيداً عن الكبت والحرمان والازدواجية والنفاق. لم ندرس إبداع المسلمين في: وضع مناهج للرواية لضبط النقل أو وضع أصول المنطق الحسي الذي يقوم على المشاهدة ومجرى العادات أو المنطق الأرسطي ووضع منطق بديل يقوم على قياس الغائب على الشاهد، وقياس الأولى، وإن ما لا دليل عليه يجب نفيه. لم نعتن بكيفية نشأة العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية (اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ) التي أبدع فيها القدماء، ولم ندرسها إلا في إطار «تاريخ العلوم عند العرب» كجزء من تاريخ العلوم كما يفعل الغرب، ولم نحاول نحن معرفة الصلة بين التوحيد والعقل، بين التوحيد والطبيعة، وكيف استطاع القدماء بعقلية التوحيد اكتشاف الرياضيات وقوانين الطبيعة، فوضع ابن رشد مع باقي الفلاسفة، وابن خلدون مع باقي المؤرخين دون إدراك للنوعية والاختيار.

٢- لقد فعلنا الشيء نفسه في التراث الغربي، فإذا درسنا الفلسفة الغربية فإننا ننتزعها من بيئتها وكأن ديكارت وكانط وهيجل، وماركس ونييتشه وهوسرل وبرغسون وسارتر وميرلوبونتي وهيدغر نجوم لامعة نتأملها ونعجب بها بل ونحكم عليها، على صدقها أو بطلانها بحجج الذوق السليم أو العقل الصريح وربما أيضاً بالأخلاق الكريمة والقيم الفاضلة والنظم السياسية وأحياناً الاجتماعية القائمة، والأعراف والتقاليد وكل الموروث القديم. ولما تشتت المذاهب وتباينت الآراء وقعت الحيرة في الاختيار. هذا مثالي، وذاك واقعي، هذا عقلي وذاك حسي، فالمحافظون يختارون المثالية والتقدميون يختارون الواقعية، وينشأ الخلاف بيننا، والصراع على المذاهب في ظاهره غربي وفي حقيقته يكشف عن موقف حضاري خاص بنا وهو أن المثالية وريث طبيعي للمحافظة والتقليد الديني، والواقعية هي التطور الطبيعي للدين المثالي والأكثر قدرة على الدفاع عن حياة الناس ومصالح الشعوب.

وفي حقيقة الأمر فإن المذاهب الغربية وليدة بيئتها بل إن فكرة المذهب إنما نشأت بعد أن تمت تعرية الواقع الأوروبي تماماً من أعطيته النظرية القديمة الموروثة من العصر الوسيط المسيحي الكنسي، وجاء عصر النهضة فأزاح كل الغطاءات النظرية الممكنة رافضاً الموروث باعتباره مصدراً للعلم الذي تحول إلى العقل والطبيعة. العقل والوحي شيء واحد، والطبيعة والدين شيء واحد (وحي العقل، دين الطبيعة)^(١). نشطت

(١) النظر: حسن حنفي، لسنج. تربية الجنس البشري (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٧)، حيث يعرض عقل الوحي ودين الطبيعة.

المذاهب في القرن السابع عشر في محاولة لإيجاد نسق كلي شامل يقوم بدور الموروث القديم في تفسير العالم وإيجاد علاقة بين الله والطبيعة والإنسان. فنشأت العقلانية، ومنها المثالية النقدية تعطي الأولوية للعقل وحقه في فهم الطبيعة. كما نشأت الحسية ومنها الوضعية لتعطي الأولوية للحس وحقه في رؤية الطبيعة. وظل المذهبان يتصارعان مرة، ويتركبان في مذهب ثالث، مرة أخرى، إما على نحو آلي خارجي ثابت (كانط) أو على نحو حيوي داخلي متحرك (هيجل)، ثم أتت المذاهب الإنسانية الحيوية والإرادية والوجودية لتعطي الأولوية للإنسان على العقل والطبيعة، ولتحول العلوم الرياضية والطبيعية على السواء إلى علوم إنسانية، ففي سقراط يجتمع أفلاطون وأرسطو. وقد حكم تطور المذاهب قانون الفعل ورد الفعل أو جدل الموضوع ونقيضه ومركبه، ثم طبع هذا الجدل الوعي الأوربي في بنيته بقسمة ثلاثية الظاهرة: صورية أو مادية أو حيوية، وعادة ما يتم الخلط بين هذه المستويات دون تمييز بينها.

للوعي الأوربي إذن تطور وبناء. له بداية وتطور ونهاية، له ظروف تاريخية واجتماعية خاصة ممثلة في الرومانية القديمة، ومعطى ديني خاص هو المسيحية، ونظام ديني خاص هو الكنيسة وبناء ذهني خاص يقوم على التقسيم وأحادية الطرف والتعارض بين عوامل الظاهرة الواحدة. وإن الحديث عن عقليات بدائية، أفريقية أو آسيوية هو في حقيقة الأمر إسقاط من العقلية الأوروبية على غيرها. فأين نحن من هذا كله؟ ديكارت محاولة لإثبات عقائد الدين بحجج العقل والبرهنة على صدق الإيمان، وهو تقليد شائع في حضارتنا القديمة كلها عند المتكلمين والفلاسفة، والفلسفة النقدية كأول محاولة للتعرف على إمكانية المعرفة في مقابل البراغماتية والشككية هو ما كان يفعله الفقهاء، من نقد نظريات الحكماء ولا أدبية الشكاك والمذاهب الحسية التي كانت تدافع عن المعارف الحسية، والمشاهدة والتجربة. دعامة العلم الجديد هو ما كان يفعله المتكلمون والأصوليون من اعتبار شهادة الحس ومجرى العادات مصدراً للعلم. والفلسفات الإنسانية والحيوية هي أشبه بمحاولات الصوفية عندنا من تركيز على التجارب البشرية والوجود الإنساني والانفعالات النفسية مثل المقامات والأحوال. وما الفرق بين كيركغارد الصوفي والوجودي؟ لا يعني ذلك أننا أسبق من غيرنا في شيء أو أن لدينا ما لدى غيرنا، فنثق بالنفس، ونفخر بالأجداد بل يعني أن المذاهب الفلسفية والنفسية والمواقف الحضارية والمراحل التاريخية قد تكون أيضاً واحدة. وما دام المذهب الفلسفي قد اجتث من جذوره فلا يمكن فهمه أو الحكم عليه أو التعرف على نشأته. ومن ثم لا يتعلم الطالب أو يفهم شيئاً باستثناء مجموعة من المعلومات المتراسة المتراكمة يحفظها للامتحان وينساها بعده، لا تؤثر فيه ولا يؤثر فيها، فقد تم الفصل بين المذهب والموقف، بين العلم والنشأة، بين الفكرة والتكوين، ومن ثم لم ينشأ عندنا فكر تكويني يدل على موقف بل أصبحت ثقافتنا أكواماً متراسة من المعلومات سرعان ما تتساقط جميعاً في أول مواجهة لموقف ثقافي أو موضوع علمي.

٣- وقد تعثرت الفلسفة لدينا لأن البعد الثالث في موقفنا الحضاري، وهو الموقف من الواقع أنزح جانباً وأسقط من الحساب، فتحولت الفلسفة لدينا إلى نقل، نقل عن القدماء أو نقل عن المحدثين، وغاب التنظير المباشر للواقع. أصبحت الثقافة في جانب، الواقع في جانب آخر. ثقافة غريبة وواقع غير مفهوم، مجرد وعي صوري بلا مادة. وقد يكون السبب في هذا الموقف هو وجود الغطاء النظري التقليدي للواقع، وهو الغطاء الذي يفسر كل شيء، وبالتالي لم تنشأ الحاجة إلى التساؤل عنه أو البحث عن نظرية

له. هناك نوع من اللوثام بين الأنا والنحن، وبين نحن والعالم بلا قطيعة أو شرح باستثناء الفقر كأزمة وضنك. وهما مفهومان في إطار التصور النظري القديم، ومقبولان في إطار الإيمان الشائع والعقائد الموروثة، أو في إطار عدم الالتزام بقضايا الواقع نظراً للتعایش أو القهر السياسي أو لعدم الوعي به والارتباط بقضايا العصر فالفكر ليس بضاعة، والفكر ليس موظفاً. الفكر رسالة، والفكر صاحب قضية^(١). وكادت صورة الأستاذ الذي يعيش من الفكر أن تصير صورة نمطية من خلال الإعارات أو الوظائف أو الكتب المقررة، وكادت تختفي صورة الأستاذ المفكر الذي يعيش للفكر، صاحب القضية، والقادر على اتخاذ الموقف. إن عدم التعود على المنهج الاجتماعي في دراسة الأفكار أو نشأتها وتكونها من الوضع الاجتماعي قد يجعل الباحثين يستسهلون عرض الأفكار، أو يتحدثون عن الظروف والبيئات في الفصول الأولى، وعن الأفكار والنظريات في الفصول التالية دون أن يكون هناك رابط بين هذه وتلك. وربما يكون السبب نقصاً في التكوين الذهني بالرغم من وجود كم من المعلومات ونقص في الممارسة. فالذهن لم يمارس العلم، ولم يتعود على المنهج، ولم يعرف كيف نشأ، فاقطف الثمرة دون الجذور، وحصل على النتيجة دون المقدمة. وقد يكون غياب معاهد البحث العلمي والعمل الجماعي في إطار مشروع قومي لدراسة الثقافة والفكر والعلم والفلسفة أحد العوامل في إسقاط الواقع من الحساب بعد أن اقتصر مهام الأساتذة على تخريج مدرسين أو موظفين أو رجال إعلام. كما تحولت الرسائل العلمية الجامعية إلى دراسات للماضي، لشخصية أو مذهب أو عصر يقل فيها عنصر الإبداع أي بناء المشكلة الفلسفية ابتداءً من الواقع، فلم يعد الطالب يبدع نصاً فلسفياً بل صار مجرد شارح للنصوص. هذا بالإضافة إلى الجو العام لإجهاض العقول، والخطط العامة المعدة لذلك سواء من الداخل أو من الخارج. فليس في صالح الأنظمة القائمة أو المصالح الكبرى أن يبدع العقل الذي هو بطبيعته تمسك بالحريات ودفاع عن المصالح العامة. وقد يتحول الإجهاض إلى إعدام إذا ما حاول أحد الأساتذة أو الطلاب الخروج على المألوف والتمسك بحقه الطبيعي في البحث الحر. فإذا لم يقبل شيئاً على أنه حق إن لم يكن مؤيداً بالدليل اتهم بالإلحاد أو الشيوعية، يصبح شريداً متهماً مطارداً لا وطن له، فلا يبقى له إلا الهجرة إلى الخارج والدفاع عن حقوق الأوطان والشعوب، أو الهجرة إلى الداخل هماً وكمداً حتى يصاب بالجنون، أو يعمل، عن وعي تاريخي طويل، من خلال الحركات السرية التي سرعان ما يتم انكشافها فيصبح دخيل سجون. إن عدم الالتزام بالواقع له أسباب كثيرة منها ما يكمن في التراث - أولوية النص - ومنها ما يكمن في النقل عن الغرب - اجتثاث المعرفة من بيئتها - ومنها ما يكمن في ظرف العصر، وضرورة العيش في ظروف القهر.

إن حل أزمة الموقف الحضاري إنما يكون بإعادة النظر في هذه الأبعاد الثلاثة وأحكامها، وإعادة الاتزان إلى الوعي الحضاري القومي، وفرض الواقع نفسه أي البعد الثالث على البعدين الحضاريين الأولين. فالواقع يفرض، وبعد مائتي عام من نهضة حديثة سرعان ما كبت، أن يكون موقفنا من التراث القديم لا موقف المهاجم أو المدافع، بل موقف الناقد والمطور: النقد عن طريق وصف نشأة التراث في

(١) انظر حسن حنفي: رسالة الفكر ١ - دور الفكر في البلاد النامية: أشكال التعبير. «في قضايا معاصرة». ١: في فكرنا المعاصر (القاهرة دار الفكر العربي ١٩٧٦). و«العلم قضية» (الرباط ١٩٨٣).

الظروف القديمة والتطوير طبقاً لحاجات العصر والظروف الجديدة. والموقف من التراث الغربي ليس أيضاً موقف المدافع أو المهاجم بل موقف الناقد والراد لهذا التراث إلى حدوده الطبيعية: النقد بوصف نشأته المحلية والقضاء على أسطورة عالميته، والرد لتحجيم هذا التراث لإفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب. والموقف من الواقع ليس بالعزلة عنه أو بالتمرد عليه، فالعزلة إلى الداخل تتبدى في النفس إحباطاً وفي الخلية السرية نشاطاً، والعزلة إلى الخارج، هجرة مهنية أو معارضة سياسية في العواصم الأوروبية، أو تمرداً عن طريق الانقلابات العسكرية أو غضب الجماعات الدينية أو تشكيل أحزاب تقدمية علمانية لأخذ السلطة. الموقف من الواقع هو فهمه أولاً، ومعرفة متطلباته، وسبر مكوناته (الثقافة الوطنية، الجماهير الشعبية) حتى يمكن الالتحام به وتفجير طاقاته القادرة على الوقوف أمام الأبنية الاجتماعية والنظم السياسية التي تقوم على التصورات السلطوية الموروثة. حل أزمة الموقف الحضاري إذن في نقل الموقف من مستواه الخطابى إلى مستواه العلمي، وتحويل المواقف الإيمانية بالقديم أو الانبهارية بالغرب أو الخيالية بالنسبة إلى الواقع إلى مواقف علمية حضارية تاريخية محكمة حتى ينشأ الفكر في مواقف اجتماعية وحضارية وتاريخية محددة، تكون بالتالي أرضاً للفلسفة وتربة للفيلسوف.

ثالثاً: الموقف من التراث القديم

التراث القديم كله استجابات ذهنية لأجيال سابقة إزاء أحداث عصر مضى ويكشف عن صراع القوى. ولما كان الصراع يحسم لفريق دون فريق، فقد ساد تراث القوى الغالبة على تراث القوى المغلوبة. وتم تدوين كل شيء في التاريخ والأصول والعقائد أي في «إيديولوجيات» الشعوب من وجهة نظر الغالب، وحيكت مؤامرات الصمت والتشويه حول تراث المعارضة فتحول هذا التراث إلى تراث سري كما هو الحال عند الشيعة أو تراث علني لفته مؤامرات الصمت حتى هدد بالاندثار مثل تراث الخوارج (المعارضة العلنية من الخارج) وتراث المعتزلة (المعارضة العلنية من الداخل). لذلك كانت الحلول التي اختارها تراث القدماء وبقيت محفوظة ومدونة في الكتب القديمة هي حلول ومواقف السلطة من حلول المعارضة. وما نقرأه في التراث، في حقيقة الأمر، هو نتيجة معركة تم حسمها لصالح الغالب ضد المغلوب.

فلو أخذنا مثلاً علم العقائد لوجدنا أن عقائد الفرق الناجية قد انتصرت، وهي عقائد السلطة، على عقائد الفرق الهالكة وهي فرق المعارضة كما يعبر عن ذلك حديث الفرق الناجية^(١). فالله الواحد الذي ليس كمثله شيء والذي لا يُرى ويرى كل شيء ليس هو بالضرورة التصور الوحيد لله كما نعلم من تاريخ العقائد. هناك الله الحسي المجسم، محل الحوادث، عند الكرامية والمشبّهة على اختلاف فرقهم. وليس بالضرورة أن يكون التصور الأول صحيحاً والثاني باطلاً إذ يعكس التصوران صراع قوى، قوة السلطان

(١) انظر حسن حنفي: «الجنود التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر». المستقبل العربي. السنة ١. العدد ٥

(كانون الثاني / يناير ١٩٧٩). ص ١٣٩ - ١٣٨.

الذي ليس كمثله شيء وقوة المعارضة التي تجعل حركة التاريخ جزءاً من الألوهية. أما الصفات التي تجعل الله يسمع ويرى ويبصر كل شيء. والقول بأن العقل الذي لا يستقل بنفسه في المعرفة بها يحتاج إلى النقل، إنما هو دعوى طرحته حتى يمكن عبورها تأويل النقل لصالح السلطة القائمة دون مقياس عقلي واحد شامل ومطرد. وتصوير الإنسان ككائن ليست لديه القدرة على الفعل، وتعليق مصيره بإرادة أخرى إنما هو من أجل نفي قدرته واستقلاله وجعله باستمرار تابعاً لغيره معتمداً عليه. وجعل النبي هو الوصي على العقل ليحال دون استقلال الشعور عقلاً وإرادة، والقول بأن النبوة تثبت بالمعجزات هو من أجل عدم الالتفات إلى بنية الوحي الداخلية كنظام للعالم. أو رؤية مبادئه الاجتماعية والسياسية التي تقوم على رعاية الصالح العام. كما أن القول بأن المعاد خارج العالم هو من أجل أن يؤسس الإنسان ملكوته خارج العالم، ويعدّ له بعد الموت. أما داخل العالم وقبل الموت فهو حق السلطة القائمة لا ينافسها فيه أحد. والقول بأن الفعل ليس شرطاً للإيمان لا يكفي القول بل والتمتمة بالشفقتين إنما طرحته حتى لا يكون الفعل موجهاً ضد السلطة القائمة فتصفي المعارضة، وحتى لا يحاسب الحكام على أعمالهم ما داموا يتشهدون. والإمامة التي وإن كانت بالاختيار إلا أنها تظل محصورة في قريش إنما هي كذلك حتى يقتصر الحكم والسلطة على فئة معينة من الأشراف أو من الضباط، من الملوك أو الأمراء. علم العقائد إذن اختيارات أخرى. قد يكون من صالح الأمة الآن الدفاع عن الله وتصوره باعتباره أرضاً درءاً للاحتلال وتحريراً للأرض بل وتأسيساً للوحي في إله السموات والأرض ﴿رب السموات والأرض﴾، وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله. كان الخطر قديماً على التوحيد كتصور في عصر الفتوح وأصبح الخطر الآن على الأرض في عصر الهزائم. دافع القدماء عن الواحد الحق ضد مخاطر الواحد الرياضي عند فيثاغورس والواحد الميتافيزيقي عند بارمنيدس والواحد الانطولوجي الكوني عند افلوطين. أما الآن فالواحد يتجلى في الدفاع عن وحدة الأمة ضد تجزئتها، ويتجلى في الوقت نفسه إثبات التعددية ضد أحادية الطرف التي تعتمد على الواحد القديم دفاعاً عن الحرية والديمقراطية وحق الاجتهاد. ربما يكون «الأصلح» الآن هو حرية الاختيار وخلق الأفعال عند المعتزلة وليس الكسب الأشعري، وإثبات استقلال العقل والارادة وليس تبعيتهما أو قصورهما. وربما يكون الأصلح اختيار الخوارج في أن العمل جزء لا يتجزأ من الإيمان وليس اختيار المرجئة أو اختيار الشيعة لما رأى أحمد بن حنبل في أن النعيم والعذاب في هذه الدنيا وليس خارجها. أيهما أفضل: الصلاح والأصلح والغائية في الأفعال أم اللامعقول والعشوائية؟ ربما يكون اختيار المعتزلة والخوارج رفض القرشية أصلح لنا من اختيار الأشاعرة حتى لا تحتكر السلطة فئة معينة. إذا كان القدماء قد استعملوا حديث الفرقة الناجية ضد الخصوم السياسيين فإن جيلنا ينقده كما فعل ابن حزم من قبل من أجل الانتقال من الفرقة المذهبية إلى الوحدة الوطنية، وللحفاظ على حق فرقة في الاجتهاد، وأن للمخطئ أجراً وللمصيب أجرين، وأن الصواب متعدد في النظر واحد في العمل كما قرر الأصوليون، أو في لغة عصرنا، السماح باختلاف الأطر النظرية والاتفاق على حد أدنى من برنامج موحد للعمل الوطني.

وإذا كانت علوم الحكمة القديمة قد تسرب إليها الإشراق الصوفي بحيث تركزت نظرية المعرفة والسعادة فيها على الاتصال بالعقل الفعال والقرب منه والاتحادية، صارت الطبيعيات مقدمة للإلهيات

أو هي «الهيئات مقلوبة» والمنطق صورياً لا حياة فيه ولا جدل ولا صراع ولا واقع ولا بشر، والفضائل النظرية فيها أفضل من الفضائل العملية، فقد تكون مهمة الحكيم اليوم التخلص من الإشراقيات القديمة دفاعاً عن العقل، مع النظر إلى الطبيعة نظرة علمية خالصة مميّزاً بين الفكر العلمي والفكر الديني، واختيار منطق حسي طبيعي تجريبي مادي كاختيار الأصوليين، وإعطاء الأولوية للقيم العملية على القيم النظرية، وللشعوب والمؤسسات على خصال الرئيس وصفات الإمام.

لقد نشأت علوم التصوف عند القدماء كرد فعل على حياة البذخ والترف وتكالب الناس على الدنيا، وحرصهم على الثروة والجاه، وبعد اليأس من تغيير العالم عقب استشهاد الأئمة من آل البيت، وانتهاء المقاومة الخارجية. وهنا لم يتبقى إلا النفس، فليعمل المرء على خلاص النفس إن صعب خلاص العالم، وعلى التغيير من الداخل إن استحالت تغيير الخارج، وإنقاذ الفرد إن استعصى إنقاذ المجتمع، وإقامة ملكوت السموات خارج العالم إن استحالت إقامته في هذا العالم، وتصوره بالخيال إن استحالت تحليل الواقع بالعقل. لقد تحول جدل الطبيعة والمجتمع والتاريخ إلى جدل عواطف وانفعالات كما هو واضح في حالات الصوفية: الصحو، والسكر، والغيبة، والحضور، والخوف والرجاء، الفقد والوجد، وظهرت القيم السلبية باعتبارها الطريق إلى الخلاص القريب كما هو واضح في مقامات الصوفية مثل الصبر، والورع، والرضا، والتوكل، والشكر، والقناعة، والزهد.

الآن تغيرت الظروف، فلم يعد الأمر ميؤوساً منه، ولم تنته المقاومة الفعلية من الداخل أو من الخارج، ولم يستشهد منا آلاف الأئمة دفاعاً عن الشرعية. هناك إمكانية لتغيير العالم وإقامة ملكوت على الأرض، وتحويل الوحي إلى نظام مثالي للعالم. الجماهير حاضرة، والطلائع الجديدة متشوقة، والغضب والدائرة والحسرة، والإحساس بالظلم والهوان يعم الجميع.

وإذا كان علم أصول الفقه القديم هو الوحيد الذي استطاع أن يحكم استعمال العقل وأن يضع منطق اللغة وأن يقنن السلوك العملي وأن يلتزم بقضايا الناس والمصالح العامة فإنه اليوم أقل العلوم تأثيراً في حياتنا، ولا يدرس في جامعاتنا باستثناء كليات الحقوق كفرع للشرعية بالرغم من تنبيه رواد الفلسفة الأول، عليه^(١). ومع ذلك فقد أعطى القدماء الأولوية للنص على الواقع كما هو الحال في ترتيب الأدلة الشرعية الأربعة دفاعاً عن النص الجديد في مجتمع قديم. وقد تكون مهمتنا اليوم إعطاء الأولوية للواقع على النص دفاعاً عن الواقع في عصر لا يعتمد إلا على علوم الواقع ويعاني من النص^(٢). فإعطاء الأولوية للاجتهاد وإجماع الأمة على المصدرين النصيين يعطي العلماء والباحثين جرأة على الواقع وقدرة على التشريع، رعاية لمصالح الناس مطورين لمفهوم «المقاصد» عند الشاطبي ومعتدين عليه.

(١) به على ذلك، مصطفى عبد الرزاق في تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر. ١٩٤٤)، مبنياً أصالة الشافعي واضع علم الأصول ووجه تلاميذه لدراسة هذا العلم ومنهم: علي سامي النشار في مناهج البحث عند مفكري الإسلام ولقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي (القاهرة: دار الفكر العربي. ١٩٤٧). وتأكيداً لهذا التيار أعاد حسن حنفي كتاب منهج التأويل في علم أصول الفقه (القاهرة: المطابع الأميرية. ١٩٦٥). (بالفرنسية).

(٢) وفي ذلك يقول محمد درويش: واحتمى أبوك بالنص فدخل النصوص.

وقد تركت العلوم النقلية لمعاهدنا الدينية تدرّسها كما تركها القدماء دون أن تساهم كليات الآداب والعلوم الإنسانية في تطويرها وتحويلها إلى علوم عقلية عقلية مثل العلوم الأربعة الأولى أو تحويل الجميع إلى علوم عقلية خالصة مثل العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية. وتركت في أقسام اللغة العربية وآدابها وفي أقسام الدراسات الإسلامية كما هي دون تحويل أو تبديل تدعمها أنظمة الحكم وتعممها القوى المحافظة على كل الأقسام بما في ذلك أقسام اللغات الأجنبية حماية للطالب من المذاهب الهدامة ومن الإيغال في الفكر، كما كانت الأنظمة الثورية تفرض الاشتراكية العربية والمقررات القومية من قبل. ومع أن هذه العلوم نشأت لغايات معينة حفاظاً على نصوص الوحي بعد التدوين ونجحت في ذلك عن طريق النقد الخارجي للروايات فإنها بالنسبة لجيلنا علوم في حاجة إلى تطوير عن طريق النقد الداخلي للمتقون إما بتحليل الأشكال الأدبية أو بتحليل المضمون^(١). وبالتالي يمكن تحديد غايات جديدة لها لتطويرها.

فعلوم القرآن قد وضعت موضوعات السور المكية والمدنية، أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ إلى آخر ما هو معروف من أبواب علوم القرآن في «الإتقان» للسيوطي مثلاً. لكن هناك بعض المسائل التي فقدت دلالتها مثل هل البسملة جزء من السورة أم لا؟ هل الفاتحة أم الكتاب أم لا؟ هل «قل» جزء من الآية أم لا؟ وهي كلها مسائل مرتبطة بعصر التدوين قبل التقنين. وقد تم تقنين القرآن الآن قراءة وحفظاً وكتابة وتلاوة. هذه أذن موضوعات أدت دورها وانتهت كمادة للعلم، ولن يكتشف الآن أحد قراءة جديدة منسية أو آية أو سورة جديدة سقطت سهواً. وهناك مسائل أخرى كانت لها غاية في عصرها عند إثارتها مثل معرفة المكي والمدني، وأسباب النزول، والناسخ، والمنسوخ، وأصبح لها الآن بالنسبة لنا دلالات مغايرة وربما أعمق وأدل. فإذا كانت الغاية من التمييز المكي والمدني ترتيب السور فإن المكي بالنسبة لنا يحتوي على تصور للعالم بينما يحتوي المدني على النظام، والتصور سابق على النظام والنظام تال للتصور. وإذا كانت أسباب النزول عند القدماء تعني معرفة الأصل حتى يتم عليه قياس الفرع فإنها تعني عندنا أولوية الواقع على الفكر^(٢). وإذا كانت معرفة الناسخ والمنسوخ عند القدماء تهدف إلى معرفة الأحكام فإنها تعني بالنسبة لنا التطور في الزمان، وإعادة صياغة أحكام الأفعال طبقاً لقدرات الإنسان وطاقاته.

أما علوم التفسير فقد خضعت في حقيقة الأمر، لباقي العلوم الأخرى، علوم اللغة أو التاريخ أو الحكمة أو الكلام أو التصوف أو الفقه. فخرجت تفسيرات لغوية وتاريخية وفلسفية وكلامية وفقهية. ولم يظهر التفسير الاجتماعي إلا مؤخراً في حركات الإصلاح. كما لم يظهر التفسير النفسي - الاجتماعي أيضاً إلا مؤخراً عندما دعت الحاجة إلى إعادة الوحي إلى قلوب الناس وشعور الأمة^(٣). لقد جمعت هذه

(١) انظر حسن حنفي: «مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية» مجلة ألف (القاهرة)، (١٩٨١). و«المال في القرآن» (تحليل المضمون). قضايا عربية، السنة ٦، العدد ١ (كانون الثاني/يناير - نيسان/أبريل ١٩٧٩). ص ٧٧ - ٩١.

(٢) انظر: حسن حنفي، «ماذا تعني أسباب النزول» روز اليوسف (القاهرة). (رمضان ١٣٩٦ هـ).

(٣) التفسير الاجتماعي يتمثل في: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار، ٨ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٢٤ - ١٣٢٨ هـ)، وسيد قطب، في ظلال القرآن، ط ٩، ٣٠ ج في ٦ (بيروت دار الشروق، ١٩٨٠).

التفسيرات معلومات تاريخية صرفة فحولت التفسير إلى تاريخ أو جعلت المعلومات موجهة نحو علم معين من العلوم العقلية أو النقلية، وغلب عليها جميعاً التفسير الطولي، سورة بسورة، وآية بآية، فتنقطع الموضوعات وتتبعثر ولا يكون لها إطار نظري واحد. إن مهمتنا اليوم هي استئناف التفسير النفسي الاجتماعي، النفسي من أجل التأثير على الناس وإحياء العقيدة في القلوب، والاجتماعي من أجل وضع مصالح الأمة في قلب النص وقراءة احتياجاتها فيه، وقد كانت من قبل أساس الوحي على ما هو معروف من مقاصد الشريعة عند القدماء: بل إن علينا إضافة التفسير السياسي للمساهمة في حل إشكال العصر وتمزقه بين المحافظة الدينية والتقدمية العلمانية وبعد أن برز «الإسلام السياسي» كبديل مطروح - نظري وعلمي - بعد الصحوة الإسلامية الحالية التي فجرتها الثورة الإسلامية في إيران^(١).

أما علوم السيرة فقد نشأت بدافع جمع المعلومات التاريخية عن الشخصيات، وأولها بطبيعة الحال، شخصية الرسول اعتماداً على بعض الأحاديث الضعيفة خاصة فيما يتعلق بالفترة السابقة على حياته وما بعد موته وربما تحت تأثير أنماط دينية سابقة تتعلق بحياة الأنبياء قبل البعثة وفي مرحلة الطفولة وبعد البعث والصعود إلى السماء. لقد درجت علوم السيرة على أن تقرأ الحاضر في الماضي، وتخلع على النبي ضروب البطولة ونسج الخيال وأصبحت المعجزة عملاً رئيسياً بعد أن كانت جزءاً من تاريخ النبوة وأحد وسائل الإقناع السابقة. تحولت الرسالة إلى شخص، وتركزت النبوة في شخص النبي مع أنه مجرد وسيلة لتبليغ الوحي. وقد يكون هذا أحد أسباب التشخيص في حياتنا القومية وأحد أسباب عبادة الأشخاص. إن مهمة دارس السيرة اليوم وكاتبها هي العودة من الرسول إلى الرسالة، ومن النبي إلى النبوة، ومن الشخص إلى المبدأ، فليس النظام هو الزعيم ولا الدولة هي رئيسها^(٢).

وإذا كان علم الفقه القديم قد ركّز على العبادات دون المعاملات في عصر كانت العبادات فيه هي الجديد والمعاملات هي القديم، كما ركّز على المسائل الافتراضية النظرية وليس على المسائل الواقعية العملية ذلك تركاً منه للعالم إلى السلطان، وتركاً للعلاقات الاجتماعية للنظام وإشغالاً منه للناس بما لا يفيد، وبمسائل لا ينتج عنها عمل تفرغاً للطاقة وإبعاداً للنشاط - فإن مهمة الفقيه اليوم إعادة الاختيار من أجل تأسيس فقه المعاملات كما تأسس فقه العبادات من قبل. ومن أجل إعطاء الأولوية للمسائل العلمية الواقعية على المسائل الافتراضية النظرية، ومن أجل تأسيس فقه الطبيعة والوجود الإنساني كما أسس القدماء فقه الأحكام.

أما العلوم العقلية الخالصة سواء العلوم الرياضية (الحساب، الهندسة، الجبر، الموسيقى، الفلك) أو العلوم الطبيعية (الطب، الكيمياء، النبات، الحيوان والطب والصيدلة) أو العلوم الإنسانية (اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ)، فإنها لم تترسب في وجداننا القومي ترسب العلوم العقلية النقلية الأربعة - أو العلوم النقلية الخمسة - لذلك توقفت العلوم الإنسانية وحلت محلها العلوم المترجمة، وتوقفت العلوم الرياضية والطبيعية وحل محلها النقل من الغرب. لم نعد نساهم في تاريخ (...) عند القدماء إلى

(١) انظر: حسن حنفي، اليسار الإسلامي: كتابات في النهضة الإسلامية (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨١)، العدد ١.

(٢) انظر حسن حنفي: «محمد الشخص أو المبدأ في قضايا معاصرة. ٤ في اليسار الديني (بيروت، ١٩٨٣).

(٣) الاضطراب في أصل النص. م. خ

موضوع جامعي «تاريخ العلوم عند العرب» كنوع من الاعتزاز بالماضي - تعويضاً عن مآسي العصر في النقل عن الآخرين واستهلاكنا للمعرفة دون إبداع لها ونقلنا للتقنية دون اكتشاف لها. وكررنا صورتنا في كتب الاستشراق كحلقة اتصال بين علم اليونان وعلم الغرب الحديث، وكنقلة لا نحسن فهم ما ننقل، بل نخلط ما ننقل ونزيد عليه من موضوعات الإيمان. قد تكون مهمتنا اليوم هي البحث عن الصلة بين التوحيد وحساب اللامتناهي أو الفن العربي، والصلة بين واقعية الإسلام ونظرته الحسية المادية وبين نشأة علوم الطب والكيمياء والصيدلة والحيوان والنبات والصلة بين الإنسان سيداً للكون سخرت قوانين الطبيعة لصالحه وبين التقنيات الإسلامية واختراع الآلات.

وبالإضافة إلى هذا الوصف التفصيلي للعلوم ودورنا في إعادة بنائها وتطويرها من واقع المسؤولية، فإن القدماء «رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقنطدي بهم»^(١) رسالتنا أيضاً هي التبليغ والتعبير وإيصال الحقيقة للناس، وتقديم التراث لهم في مواجهة قضية اللغة والمصطلحات، ومستويات التحليل، والمحاور والبؤر الحضارة وإعادة الاختيار بين البدائل القديمة.

إن التحدي الذي يواجه الباحث اليوم هو القدرة على تجاوز اللغة القديمة ومحاولة إعادة بنائها والتخلي عن أشكالها القديمة ووضع معانيها في ألفاظ جديدة أكثر إغراء للناس وأكثر قبولاً لدى الشبان والطلاب. فغالباً ما تستهوي المفكرين اليوم ألفاظ الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والشعب والمجتمع والتاريخ ولا تستهويهم الألفاظ القانونية القديمة التي توحى بالغرض مثل الواجب، والحلال والحرام أو ألفاظ العبادات مثل الصلاة، والصيام، وما أسهل التعبير عن المضمون القديم بلفظ جديد، فالصلاة تكشف عن الفعل في الزمان، عن الفطور والتراخي وعن الحال والقضاء، والزكاة مشاركة في الأموال، والصيام إحساس بالآخر، الواجب هو الفعل الملزم والحرام هو الفعل الذي ينتج عنه ضرر وسلب وعدم فناء، والمندوب هو الفعل التطوعي، والمكروه هو الإرادي، والمباح هو الطبيعي، ليس الأمر مجرد تغيير لفظ بلفظ بل تجديد الفكر وتطوير الحضارة، وهو ما مارسه القدماء من قبل خاصة الحكماء حتى تمثلوا الغرباء وأحاولوا الثقافات القديمة روافد أصيلة لحضارتهم. إن اللغة الجديدة وحدها هي القادرة على مخاطبة الناس وعقد حوار بينهم، فهي لغة التفاهم والخطاب المشترك.

إن مهمة الباحث حالياً هي إعادة النظر أيضاً في مستويات التحليل. هل يريد الإبقاء على المستويات القانونية والإلهية والطبيعية أو يريد تغيير هذه المستويات التي لم تعد قائمة في شعور الجماعة ليقوم بالتحليل على مستويات أخرى مثل المستوى النفسي والاجتماعي؟ هذا إذا أردنا اكتشاف التراث كمخزون نفسي لدى الجماهير، على المستويين الحضاري والتاريخي، وإذا أردنا أن نعرف مع أي نمط حضاري نحن نتعامل وفي أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش، فبهذا يتم وضع التراث القديم في منظر تاريخي داخل الوعي الحضاري كمرحلة إبداع أولى (القرون السبعة الأولى)، تلتها مرحلة تدوين ثانية (القرون السبعة التالية)، وبالتالي فإننا على مشارف دورة ثالثة تتمثل في إعادة بناء القديم بضرب من التأويل والقراءة من أجل إبداع جديد.

^(١) هذا قول مأثور لأمين الخولي.

إن مهمة الباحث أيضاً هي إعادة النظر في المحاور والبؤر الحضارية القديمة. كان الله محورياً أساسياً عند القدماء، وكان الوحي بؤرة الحضارة، منه تخرج العلوم في دوائر متداخلة حوله. وكان ذلك طبيعياً وسط الحضارات والديانات القديمة التي كادت تفقد «التعالى» و«الوحي». لكن هذا المحور وهذه البؤرة قد تم اكتسابها الآن بل أصبح حضورهما على حساب محاور وبؤر أخرى. ضاع الإنسان أمام حضور الله. وضاع التاريخ أمام حضور الوحي. قد تكون مهمة الباحث اليوم هي إعادة المحاور والبؤر واكتشاف الإنسان والتاريخ، إذ يضرب بنا المثل للمجتمعات اللاإنسانية التي لا تعرف الزمان. وترسل إلينا لجان الأمم المتحدة لدراسة أوضاعنا بالنسبة إلى حقوق الإنسان. كما أننا خارج التاريخ، ولا نعلم في أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش، وليس لدينا تراكم تاريخي. يبدأ كل جيل وينتهي ثم يبدأ الجيل الثاني كما بدأ الأول من الصفر. ولا يكاد يمر جيلان أو ثلاثة حتى يبدأ القوس في السقوط. نهبط بمجرد أن نعلو، لقد عمّرت نهضتنا الأخيرة أربعة أجيال فحسب قبل أن نشاهد تعثر النهضة وكبوة الإصلاح^(١).

ومهمة الباحث أيضاً هي إعادة الاختيار بين البدائل، فقد تم اختيار البدائل القديمة لحسم صراع سياسي لصالح السلطة. يستطيع الباحث اليوم أن يعيد الاختيار بينها لصالح الجماهير، فكلها على مستوى واحد من الاجتهاد النظري دون تكفير لأحدها وتصويب للآخر. وربما يمكنه أن يجد بدائل جديدة تماماً لم يطرحها القدماء بدافع المسؤولية التاريخية وبروح الدقة العلمية مع مزيد من الثقة بالنفس والوعي بالواقع والجرأة في التشريع^(٢).

بهذا الموقف من التراث القديم يمكن تحقيق عدة منافع منها:

١- وضع الأستاذ والطالب وسط أحداث العصر، فيتحول الفكر بالتالي إلى واقع، والتراث إلى حياة، والفلسفة إلى رسالة، والعلم إلى قضية، وتمحى الثنائية في الشخصية بين الباحث والمواطن، فلا يجد الطالب نفسه مضطراً إلى الاختيار بين أن يسمع أستاذاً متكسباً بالعلم يبيع الكتاب المقرر ويفرضه، فيقبل الطالب هذا الأمر من أجل لقمة العيش المتمثلة في حصوله على الشهادة وبين قلبه وحسه وقلبه المحاصر والمهموم بقضايا الوطن سواء في الجماعة الدينية أو في الحزب السري أو في الغضب والتمرد فينتهي بهجرة إلى الخارج أو هجرة إلى الداخل أو إجهاض نهائي يؤدي إلى الانهيار النفسي والانتحار الفعلي كما هو الحال عند بعض المفكرين والأدباء.

٢- نزع سلاح التراث من أيدي الخصوم في الداخل وفي الخارج، ومن ثم القضاء على أهم معوقات التقدم، وذلك ببيان نشأة تراث السلطة، وإجهاض تراث المعارضة أعني مؤامرة التشويه لتراث المعارضة والصمت عنه، فتدخل معارك التراث بالتالي المعارك الوطنية ويأخذ النضال السياسي بعداً تاريخياً ينقصه الآن، ويتعرى الحاكم المتسلط القاهر من قميص الأشعرية: الواحد الذي يسمع ويرى ويبصر ويفعل كل شيء، ومن جبّة الغزالي: الواحد الذي منه يفيض كل شيء، ومن جلاباب ابن سينا: الواحد الذي إليه

(١) انظر حسن حنفي، «كبوة الإصلاح» ورقة قدمت إلى ندور الإصلاح في القرن التاسع عشر، الرباط، ١٩٨٣، و«لماذا

غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟»، و«من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي» في: دراسات إسلامية.

(٢) ولهذه المداخل النظرية. انظر: حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم.

يرجع كل شيء، ومثاهات أجهزة الإعلام ودورها في تزييف الوعي القومي كما هو الحال في مثاهات الفقه الافتراضي وتأويل النصوص، فما معارك التأويل في حقيقة الأمر إلا صراع اجتماعي مقنع بثقافة الجماهير وبثقل التراث في وجدان العصر.

٣ - إبراز تراث الشعب، تراث المصلحة، وهو أكبر دافع على التقدم حتى لا تحدث انتكاسات للثورة أو يقع نكوص في التقدم: خطوة إلى الأمام وخطوتان إلى الخلف، وبالتالي يمكن تقوية روح الشعب، ونضال الجماهير، بإعطائهما تراثاً ثورياً يكون هو البديل المؤقت من إيديولوجيتها الثورية، يعطيها نظرية تنقصها وذلك من خلال تثير ثقافتنا الوطنية.

٤ - وقف التزييف الذي حدث للخاصة التي انفصلت عن التراث لأنها لم تجد نفسها من خلاله ولم تستطع تجاوز لغته القديمة أو اعتبار نفسها مسؤولة عنه فلم تغيّر مستوياته. أو تعدّل محاوره وبؤره، أو تعيد الاختيار بين البدائل. بل قبلت كضرورة لا مفر منها مزاحمة الفكر الغربي لتراث الأمة ومكونها الرئيسي حتى نشب العداء بين أنصار القديم وأنصار الجديد. يمكن إذن عن طريق هذا الموقف من التراث القديم القضاء على ازدواجية في الشخصية القومية، وهذا «الفصام النكد» في ثقافتنا الوطنية.

٥ - محو التفرقة بين الخاصة والعامة، بين ثقافة الخاصة وثقافة الجماهير. وبالتالي تنتهي عزلة المثقفين وركود الثقافة الشعبية. فتتوحد اللغة، ويعاد بناء الثقافة الوطنية أي ثقافة الأمة خاصة وعامة بروح العصر ولغته، فيستحيل بالتالي على أية سلطة الاستحواذ على الخاصة ووضعهم في تناقض مع العامة وتجنيذ المثقفين ضد مصالح الشعوب، ومحاصرة العامة بالخاصة وتزييف وعي الجماهير من خلال وضع أجهزة الإعلام في أيدي مثقفي السلطان.

٦ - تجنيذ الجماهير: فتتزلزل بثقلها إلى الساحة، وتأخذ مصائرهما بأيديهما. فما الفائدة من تدريس فلاسفة التنوير ودورهم في إشعال الثورة الفرنسية وتحرير الأذهان بأفكار الحرية والعدالة والمساواة حتى استولت جماهير باريس على سجن الباستيل؟ وما الفائدة من تدريس أفكار الأفغاني دون ذكر لثورة عرابي أو أفكار الطهطاوي ولطفي السيد دون إشارة إلى ثورة ١٩١٩؟ ماذا أعدنا نحن للأجيال القادمة؟ كان الضباط الأحرار بلا مفكرين أحرار ثم صاروا ضد المفكرين الأحرار من الجيل السابق ومن هذا الجيل حتى اختفى المفكرون الأحرار من جيلنا وأصبحنا كلنا موظفين لدى الثورة، نقف خلفها بدل أن نكون في مقدمتها، مبررين لقراراتها بدل أن نكون ناقدين لها^(١).

وعلى هذا النحو يمكن حل قضايا التغيير الاجتماعي ففي الشعوب التراثية لا يمكن أن يتغير شيء في الواقع ما لم يتغير في الوعي أولاً. وإن أبنيتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كلها لتقوم بالأساس على أبنيتنا النفسية وقوالبنا الذهنية وتصوراتنا للعالم. وقد تكون نظمنا التسلطية القائمة على الحاكم الواحد والرأي الواحد ترسباً تراثياً عند القادة ونفسياً عند الجماهير من «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وصفات الإمام. وقد تكون الدعامة النفسية للنظم البيروقراطية هي ما ترسب في وعينا القومي من نظرية

(١) انظر حسن حنفي: «الضباط الأحرار أو المفكرون الأحرار؟» قضايا عربية، السنة ٦، العدد ٥ (أيلول سبتمبر ١٩٧٩)،

الفيض أو الصدور، وانه كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى أعلى مراتب الشرف وكلما نزلنا إلى أسفل صرنا إلى أدنى مراتب الشرف. وقد يكون ما يحدث بيننا في سلوكنا القومي من أفضلية للجامعات على المعاهد التطبيقية العليا والمدارس الفنية المتخصصة قائماً على بناء ذهني ونفسي موروث من أولوية القيم النظرية على القيم العملية في التراث.

لا شيء أسهل من تغيير الأبنية التحتية بانقلابات عسكرية وإجراءات ثورية وقرارات إدارية ولكن لا شيء أصعب من الحفاظ على هذه الإنجازات والإبقاء على الثورة الدائمة. إن التغيير الاجتماعي بلا تغيير مواز في الثقافة، والعمل السياسي دون منظور تاريخي مجرد ضرب في الهواء. لقد سادت الأشعرية الكلام والإشراقية التصوف والحكمة، والصورية الفقه أكثر من ألف عام، من القرن الخامس حتى اليوم، وعاش الاعتزال الكلامي والرشدية الفلسفية ونضال الصوفية والواقعية الفقهية أربعمائة عام، من القرن الثاني حتى القرن الخامس، قبل القضاء على العلوم العقلية لحساب الصوفية في محنة القرن الخامس. وأصبح وعينا القومي منذ ذلك الوقت غير متعادل الكفتين: ألف عام من المحافظة الدينية وأربعمائة عام من العقلانية. وما لم تتعادل الكفتان، بضغط الألف عام إلى سبعمائة أو أقل، وإطالة الأربعمائة عام أو أكثر فسيكون من الصعب أن تقوم ثورة أو أن يعقد حوار. في هذه اللحظة فقط تبدو إمكانية الثورة، أعني حين تضغط المحافظة إلى أدنى ترسب ممكن وتمتد العقلانية والطبيعية إلى أقصى حد ممكن. هنا فقط سيتحرك التاريخ من جديد، وتبدأ مرحلة ثالثة بعد الأولى التي اكتملت فيها من القرن الأول حتى السابع، وبعد الثانية التي حافظت فيها على نفسها من السابع حتى الرابع عشر. فيكون جيلنا معاصراً لمرحلة ثالثة وممهداً لها إذ يجمع فيها بين تأويل القديم وإبداع الجديد.

رابعاً: الموقف من التراث الغربي

لا تعني الدعوة إلى تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية، والقضاء على أسطورة عالميته وبيان محليته مثل أي تراث آخر، وإن عصر الهيمنة الأوربية هو الذي أفرز هذه الهيمنة الثقافية - لا يعني كل ذلك أي دعوة إلى الانغلاق أو العودة إلى جنون الذات أو رفض التعرف على الغير، والانفتاح على الآخر فتلك لم تكن سنة القدماء الذين تفتحوا على الثقافة المجاورة وفي مقدمتها اليونانية وتمثلوها وعرفوها واحتووها داخل الإطار الحضاري الخاص بل يعني أن فترة التعلم قد طالت، وأن فترة التلمذ قد امتدت، فنحن نتعلم منذ قرنين وما زالت مرحلة الإبداع بعيدة في الأفق. إن التعلم من الغير وسيلة لا غاية، ومرحلة وليس تاريخاً، ومجرد باعث ومحرك وليس بديلاً عن الشيء ذاته. لقد تعلم القدماء قرناً واحداً، وهو القرن الثاني وما إن أتى القرن الثالث حتى ظهر الكندي أول الحكماء بادئاً علوم الحكمة. لقد كانت الدعوة إلى الانفتاح على الغرب لها ما يبررها في أوائل القرن الماضي نظراً للتحدي الحضاري الذي كان يمثلته الغرب علماً وصناعة وحرية وديمقراطية، ودستوراً ونظاماً برلمانية، ونهضة وتقدماً وعمراناً. ولكن نظراً لطول المدة انقلب الانفتاح إلى الضد وهو التقليد، والتعلم إلى تبعية فنشأت ظاهرة «التغريب» في حياتنا الثقافية وفي وعينا القومي، والتي تبدو في الآتي:

١ - اعتبار الغرب النمط الأوحـد لكل تقدم حضاري ولا نمط سواه، وعلى كل شعب تقليده والسير على منواله، وقد أدى هذا بالتالي إلى إلغاء خصوصيات الشعوب وتجاربها المستقلة، واحتكار الغرب حق إبداع تجارب جديدة، وأنماط أخرى للتقدم.

٢ - اعتبار الغرب ممثـل الإنسانية جمعاء، وأوروبا مركز الثقل فيه. تاريخ العالم هو تاريخ الغرب، وتاريخ الإنسانية هو تاريخ الغرب، وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلسفة الغربية، الغرب فيه يصب كل شيء. ما قبله بدايات التاريخ البشري كما يقول هرـدر وما بعده عصر الفضاء الذي يمتلكه الغرب. عصور الغرب هي عصور الكل، فالعصر الوسيط هو العصر الوسيط لكل العالم والعصر الحديث هو العصر الحديث لكل الشعوب مع أن وسيطنا هو نهضتنا وحديثنا هو تخلفنا ومستقبل الغرب هو نهضتنا.

٣ - اعتبار الغرب المعلم الأبدي و«اللاغرب» هو التلميذ الأبدي، وإن العلاقة بينهما أحادية الطرف، أخذ مستمر من الثاني، وعطاء مستمر من الأول، استهلاك مستمر من الثاني وإبداع مستمر من الأول. ومهما تعلم التلميذ فإنه يكبر تلميذاً ومهما شاخ الأستاذ فإنه يظل معلماً. ولن يلحق التلميذ بالأستاذ لأن معدل الإبداع أسرع بكثير من معدل الاستهلاك فيجري التلميذ لاهثاً وراء المعلم ولن يلحق به، وكلما جرى ازدياد المسافة اتساعاً حتى يدرك الصدمة الحضارية فيقع ويدرك قدره ويرى مصيره

٤ - رد كل إبداع ذاتي لدى الشعوب غير الأوروبية إلى الغرب. فكل دعوة إلى العقل ديمقراطية أو كاتبية، وكل دعوة إلى الحرية ليبرالية غربية، وكل نضال من أجل العدالة الاجتماعية ماركسية، وكل اتجاه نحو العلم وضعية حتى أصبح الغرب هو الإطار المرجعي الأول والأخير لكل إبداع ذاتي غير أوروبي، كما كان الحال مع الحكماء الأولين بالنسبة لليونان فخرج ابن رشد أرسطياً.

٥ - أثر العقلية الأوربية على أنماط التفكير عامة، وعلى كل عقلية ناهضة، فالعقلية الأوروبية هي العقلية التي تضع كل طرفي معادلة في علاقة تضاد مثل: مثالية أو واقعية؟ صورية أو مادية؟ ذاتية أو موضوعية؟ فردية أو اجتماعية؟ عقلانية أو حسية؟ كلاسيكية أو رومانسية. وقد أثرت فينا العقلية الأوروبية حتى نقلنا أنصاف الحقائق هذه إلى ثقافتنا وتراثنا وتحزينا لها حيث لا أحزاب، واخترنا بينها حيث لا اختيار، وجعلنا أنفسنا أطرافاً في معركة لم نخضها.

٦ - تحول ثقافتنا إلى وكالات حضارية وامتداد لمذاهب غربية، اشتراكية، ماركسية، وجودية، وضعية، شخصانية، بنيوية حتى لم يعد أحد قادراً على أن يكون مفكراً أو عالماً أو حتى مثقفاً إن لم يكن له مذهب ينتسب إليه. وتفرقنا شيعاً وأحزاباً، وضاعت الثقافة الوطنية. الكل يبحث عن الأصالة الضائعة فيهرع إلى الفنون الشعبية.

٧ - إحساس الآخرين بالنقص أمام الغرب، لغة وثقافة وعلماء، مذاهب ونظريات وآراء، مما يخلق فيهم إحساساً بالدونية قد ينقلب إلى إحساس وهمي بالعظمة، كما هو الحال في الجماعات الإسلامية المعاصرة، وفي الثورة الإسلامية في إيران. وليس هذا إلا رداً على مركب العظمة الدفين في الثقافة الغربية والذي لا يخلو من عنصرية ثقافية، صريحة أو ضمنية.

٨ - خلق بؤر وفئات ثقافية معزولة لدى الشعوب غير الأوروبية بحيث تكون مناصرة للغرب وجسراً لانتقاله. وتنتهي هذه الفئة - إذا ما تولت الحكم - بموالاة الغرب، فيتحول التثريب الثقافي إلى عمالة

سياسية مما يسبب ثورات الشعوب الوطنية على الفئة كلها تأكيداً للهوية والثقافة الوطنية في جدلية تاريخية بين الأنا والآخر.

إن التراث الأوروبي في حقيقة الأمر إنما يعبر عن الوعي الأوروبي، وهو موضوع فلسفي واحد ظهر في الفلسفة المعاصرة، خاصة في الظاهريات، فلا توجد فلسفات غربية بل فلسفة أوروبية تعبر عن وعي أوروبي: تطوراً وبناء، تكويناً ورؤية.

ويشمل تطور الوعي الأوروبي نشأته ثم بداية تطوره ثم نهايته. فمن حيث النشأة يجد الوعي الأوروبي أصوله في ثلاثة: الأصل اليوناني الروماني، والأصل اليهودي المسيحي، والبيئة الأوروبية نفسها. ولا يذكر الأصل الشرقي القديم على الإطلاق قبل الأصلين الأولين، ولا يذكر الأصل الإسلامي قبل النهضة الحديثة. وذلك لأن الغرب قد اعتبر اليونان أصلاً عنصرياً على غير مثال إذ لم يسبقه أحد، وكان الهند لم تؤسس المنطق الصوري في البوذية، ولم تسهم في نشأة علم الحساب. وكان فيثاغورس وطاليس لم يكونا على اتصال بالنحلات الشرقية، وكان أفلاطون لم يدرس الرياضيات في مصر، ولما كان الغرب وريث اليونان فقد ظل نسيجاً عبقرياً مثله على غير منوال.

وبالرغم من التباين والخلاف في جوهر كل من اليهودية والمسيحية - كما لاحظ سلسوس من قبل - إلا أن الأصل اليهودي المسيحي قد جمع بينهما ابتداءً من الكتاب المقدس، حيث ضم العهد الجديد كخاتمة للعهد القديم، وكنهاية للنبوة واكتمال لها بالرغم من رفض اليهود. ونظراً للتألف الطائفي فقد أصبحنا مصدراً واحداً، وكان الإسلام لم يكن تحققاً لصدق اليهودية والمسيحية في التاريخ، سواء من حيث الصحة التاريخية للكتب المقدسة أو من حيث التصديق بالعقائد، أو من حيث أحكام السلوك العملي لأهل الكتاب، وكان الحضارة الإسلامية بعد ترجمتها إلى اللاتينية لم تكن أحد روافد النهضة الأوروبية الحديثة والفلسفات العقلية، وكان الرشدية اللاتينية لم تساهم في نشأة العلم الحديث في الغرب^(١).

ولا يكاد أحد يذكر البيئة الأوروبية نفسها، كأنما الحضارة الأوروبية حضارة بلا بيئة، نشأت بلا عوامل ودوافع، بلا ظروف وملابسات، سواء فيما يتعلق بطبيعة المعطى الديني الذي كان لديها، مثل عقيدة الاختيار التي كانت موجودة وراء العنصرية والاستعمار. أو الروحانية المغالية والقائلة أن ملكوت السموات ليس في هذا العالم، وأن للداخل أولوية المطلقة على الخارج، مما سبب رد فعل جذرياً تبدي في المادية الفظة، واعتبار ملكوت السموات في هذه الأرض مقررأ أولوية الخارج على الداخل ولا يكاد أحد يذكر أيضاً طبيعة السلطة الدينية التي نشأت في الغرب واعتبار أن للوحي مصدرين: الكتاب والتراث، الوحي والكنيسة مما تسبب في نشأة السلطة الدينية واحتكارها للتفسير والعلم، وسيطرتها على السلطة السياسية. وقد أحدث هذا رد فعل مضاداً لصالح العلم والعقل والسلطة المدنية، فنشأ الوعي الأوروبي معادياً للسلطة الدينية داعياً للعلمانية، معادياً للدين باسم العلم والعقل والمدنية. هذه هي الظروف

^(١) انظر: Hasan Hanafi. Religious Dialogue and revolution Dialogue: Essays on Judaism, Christianity and Islam. 2 vols. (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop. 1977).

الخاصة التي نسج الغرب حولها مؤامرة الصمت لجعل الحضارة الأوروبية نموذجاً للحضارة العالمية التي يتعين على كل حضارة أخرى الاقتداء بها. عصرها كل العصور، ومذاهبها كل المذاهب، وتاريخها كل التاريخ، إبداعاتها للتقليد، وتقنياتها للنقل، وكأن علم اجتماع المعرفة لا يطبق إلا على ثقافات الآخرين!

أما من حيث التطور فقد مر الوعي الأوروبي بخمس مراحل: عصر آباء الكنيسة، الفلسفة المدرسية، عصر الأحياء والنهضة، عصر العقلانية والتنوير، ثم عصر العلم والتقنية.

ففي مرحلة آباء الكنيسة تشكل الوعي الأوروبي باعتباره وعياً دينياً أفلاطونياً إشراقياً، تحولت فيه آلهة اليونان إلى آلهة الدين الجديد وملائكته، ونظريات الدين اليونانية إلى نظريات للدين الجديد، وتمت ظاهرة التشكل الكاذب المضاد أي أن المضمون اليوناني الروماني أخذ شكلاً مسيحياً: حدث التشكل الكاذب في الجوهر لا في العرض، وفي المضمون لا في الصورة، وفي المعنى لا في اللفظ، وفي الشيء لا في التصور. وقد استغرق ذلك القرون السبعة الأولى التي تشكلت فيها العقائد المسيحية والتي أتى الإسلام بعدها ليتحقق من صدقها.

وفي الفلسفة المدرسية تحولت التعاليم الدينية من الكنائس إلى المدارس، ومن المعابد إلى الجامعات، كما تحول فيه الوعي الديني الأوروبي من الأفلاطونية الإشراقية إلى الأرسطية الطبيعية، وعاد التشكل الكاذب المضاد مرة ثانية، أي أخذ النسق الأرسطي في الحقيقة واستعمل الدين الجديد في الظاهر. وقد ظهر في هذه المرحلة أثر الفكر الإسلامي وامتداده سواء من المتكلمين أو الحكماء تدعيماً للتيار العقلاني المدرسي حتى اتحدت الفلسفة بالدين أسوة بالنموذج الإسلامي، وأصبح المسلم نموذجاً للفيلسوف في مقابل اليهودي والمسيحي.

وفي عصر الأحياء في القرن الرابع عشر بدأت العودة إلى الأصول، وهو اتجاه إسلامي، بالبحث عن النصوص والتعامل معها مباشرة دون وساطة أحد. وكانت الأصول في الآداب القديمة، وظهر المصدر اليوناني الروماني مخلصاً للوعي الأوروبي من الأصل اليهودي المسيحي. وفي عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر قامت الحركة نفسها: العودة إلى الأصول ولكن في الدين من أجل الإصلاح والقضاء على سلطة الكنيسة واحتكارها للتفسير والعلم، وتأكيد حرية الإنسان في الفهم والتفسير، ورفض الوساطة بين الإنسان والله، وإعطاء الأولوية للداخل على الخارج، وللأخلاق على العقائد، ولم يكن النموذج الإسلامي بعيداً عن غايات الإصلاح.

وفي عصر النهضة بدأ تأسيس الوعي الأوروبي على أسس جديدة بنقد السوروث حتى يمكن التحرر منه كمصدر للعلم وكقيمة في السلوك، والتحول إلى العقل والطبيعة كبديل عن الوعي والسلطة. ووضع الإنسان مركزاً للكون على أنه بدن قبل أن يكون نفساً. فنشأت علوم الأحياء والتشريح والطب الحديثة، ثم أتت العقلانية في القرن السابع عشر تتويجاً للعقل الذي أصبح له سلطان على كل شيء: الدين، والفلسفة، والعلم، والسياسية، والاجتماع، والأخلاق، والقانون. وبلغ الوعي الأوروبي أعلى درجة من الشمول والاتساع. ثم أتى عصر التنوير في القرن الثامن عشر بعد تفجير العقل في المجتمع فاندلعت

الثورات واهتزت الأنظمة وسقطت العروش والтиجان، وتأسس كل شيء في العقل والطبيعة. وخرجت أفكار الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والإنسان والطبيعة والتاريخ، وتحولت الفلسفة إلى ثورة والفيلسوف إلى كاتب للجماهير وقائد لهم.

ثم أتى عصر الثورة الصناعية عندما تراكم العلم، وظهرت الاكتشافات العلمية والاختراعات الحديثة، وحلت الآلة محل الإنسان في الإنتاج، وظهرت الطبقة العمالية، وقامت الثورات الاشتراكية. ثم أتى القرن العشرون لإحداث ثورة صناعية ثانية: عصر التقنية، وفي الوقت نفسه بداية أزمة العلم، وأزمة الوعي الأوروبي، وبداية النهاية منذ ديكارت حتى هوسرل، منذ الأنا أفكر حتى الأنا موجود، وبالتالي تكون الملحمة قد شارفت على النهاية.

بعد هذا التطور الكمي التراكمي للوعي الأوروبي اخترع بناء خاص اكتمل أيضاً في النهاية. فالوعي الأوروبي ذو بناء ثلاثي أشبه بالبواعث أو المقاصد أو الاتجاهات. الأول هو الاتجاه العقلاني الذي بدأ في الأنا أفكر في القرن السابع عشر عند ديكارت واستمر فيه الديكارتيون: اسبينوزا وليبنيتز ومالبرانش ثم تم تأكيده من جديد في الفلسفة النقدية عند كانط. لقد أصبح العقل مشرعاً للواقع، والأنا، من جديد، مركزاً للعالم كالشمس وسط الكون. ثم تطور العقل عند تلاميد كانط حتى ابتلع كل شيء: الروح والطبيعة، الحس والذهن، الحضارة والتاريخ حتى بلغ أكبر قدر من الصورية والشمول، وهو بمثابة اتجاه يبدأ من الأنا ويعرج إلى أعلى، والثاني هو الاتجاه التجريبي الذي بدأ من يكون في المنطق الجديد من أجل تأسيس المعرفة الحسية وصدقها في التطابق مع الواقع وليس في تطابق الذهن مع نفسه فقط. واستمر التيار نفسه في المدرسة الأنكلوسكسونية: لوك وهوبز وهيوم الذين طبقوا المذهب الحسي في الدين والأخلاق والاجتماع والسياسية، فيكون هذا بمثابة اتجاه يبدأ من الآن هابطاً إلى أسفل.

ثم نشأت محاولات عديدة للجمع بين التيارين في الفلسفة النقدية عند كانط في ألمانيا، فتصور العقل على أنه حس أولاً فذهن ثانياً فعقل ثالثاً. التحليل الإعلاني (الترنسندنتالي) أولاً ثم الجدول الإعلاني ثانياً. وقد وضع مشروع للتوحيد بين القبلي والبعدي صائفاً عبارته المشهورة «التصورات بلا حدود فارغة»، والحدوث بلا تصورات عمياء». ولكن التوحيد بينهما قد تم بصورة آلية تركيبية خارجية سكونية مما دعا تلاميذه إلى التوحيد بينهما بصورة حركية جدلية. الحس ونقيضه الذهن، ثم يأتي العقل ليجمع بينهما (هيجل)، أو بطريقة صورية في فلسفة الهوية والتوحيد بين الروح والطبيعة (شلنج)، أو في فلسفة الذاتية والتوحيد بين الأنا واللا أنا من أجل تكوين الأنا المطلق (فيشته). أو في فلسفة الإرادة تعبيراً عن العقل والطبيعة (شوبنهاور). كما حاولت فلسفة التنوير في فرنسا الجمع بينهما عن طريق النظرة العقلية الحسية للعالم كما هو واضح في دائرة المعارف الفلسفية.

وما إن أتى القرن التاسع عشر حتى بدأ الخصام من جديد بين التيارين المتباعدين، كل واحد يحاول أن يجعل نفسه نمطاً لعلوم الإنسان. وظلت الظاهرة الإنسانية متأرجحة بين نمط العلوم الرياضية العقلية تارة، ونمط العلوم الطبيعية الحسية تارة أخرى. فنشأت أزمة العلوم الإنسانية، وضرورة صياغة مناهج مستقلة لها، حلاً لأزمة الصورية والوضعية، وحلاً للخلط بين المستويات كما ظهر في السيكونوفيقا. وهنا ظهر الطريق الثالث، طريق فلسفات الحياة: برغسون، وهوسرل، وشيلر ودلتاي وغيرهم كما ظهر

فلاسفة الوجود رافضين رفع الوجود الإنساني إلى ما هو أكبر منه وهو العقل أو رده إلى ما هو أقل منه وهو المادة. أصبح العقل الأوروبي منقسماً إلى ثلاثة اتجاهات: فلسفة روح، وفلسفة طبيعية، وفلسفة وجود. وضاعت وحدته الداخلية، وتصارعت فيه المذاهب كلها، كل منها يدعي أنه الحقيقة الكاملة. وحكمها قانون الفعل ورد الفعل، وأخذت العقلية الأوروبية هذا الطابع التقسيمي التجريبي وصدرته خارجها فقضت على وحدة العقل، خارج الوعي الأوروبي لدى الشعوب غير الأوروبية^(١). فإذا ما أخذنا هذا الموقف من التراث الأوروبي ووضعنا الوعي بناءً وتطوراً على هذا النحو حدث التالي:

١ - السيطرة على الوعي الأوروبي واحتواؤه بداية ونهاية، نشأة وتكويناً، وبالتالي بكل إرهابه، لأنه ليس بالوعي الذي لا يقهر. ويتحول الدارس إلى مدروس، والذات إلى موضوع وبالتالي لا يصبح ضائعاً فيه، إذ يمكن الإنسان أن يراه مرة واحدة، وأن ينظر إليه من أعلى بدلاً من أن يقبع أسفل منه ويكون السؤال: من الذي سيأخذ الريادة الآن؟

٢ - دراسة الوعي الأوروبي على أنه تاريخ وليس خارج التاريخ. صحيح أنه تاريخ تحرر من مراحل لا يمكن القفز عليها أو تجاوز مراحلها المتوسطة. لكنه مع ذلك تجربة بشرية ومسار حضاري مثل غيره من التجارب. إنه ليس التجربة الوحيدة أو المسار الحضاري الأوحده. بل هو إحدى مراحل تاريخ الوعي الإنساني الطويل ابتداءً من مصر والصين وحضارات الشرق القديم.

٣ - رد الغرب إلى حدوده الطبيعية وإنهاء الغزو الثقافي، وإيقاف هذا المد الذي لا حدود له، وإرجاع الفلسفة الأوروبية إلى بيئتها المحلية التي منها نشأت حتى ظهرت خصوصيتها التي أمكن تعميمها من خلال الاستعمار والسيطرة وأجهزة الإعلام، في لحظة ضعف الأنا، وتقليده للأجنبي، واقتصار تحرره على الأرض دون الثقافة.

٤ - القضاء على أسطورة الثقافة العالمية واكتشاف خصوصيات الشعوب، وأن لكل شعب نمطه الحضاري الخاص ووعيه المتميز بل وعلومه الطبيعية وتقنيته الخاصة كما هو الحال في الهند والصين وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، وتطبيق مناهج علم اجتماع المعرفة والأنثروبولوجيا الحضارية على الوعي الأوروبي ذاته.

٥ - إفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوروبية، وتحريرها من هذا الغطاء الذهني، وهذه البنية العقلية حتى تفكر الشعوب بعقلياتها الخاصة وأطرها المحلية، فتتعدد الأنماط وتتعدد النماذج، فليس هناك نموذج واحد لكل الشعوب، وتصير العلاقات بين الحضارات علاقات متبادلة وليست علاقات ذات اتجاه واحد.

٦ - القضاء على عقدة النقص لدى الشعوب غير الأوروبية بالنسبة للغرب، وقيامها بإبداعاتها الخلاق بدلاً من أن تكون مستهلكة للثقافة والعلم والفن، فتصير قادرة على التفوق على غيرها. وقد يتحول مركب النقص إلى مركب عظمة صحي يساعد على الخلق والإبداع.

(١) انظر حنفي، «موقفنا من التراث الغربي» و«الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية» في: قضايا معاصرة، ٢ في الفكر العربي المعاصر.

٧ - إعادة كتابة التاريخ بما يحقق أكبر قدر ممكن من المساواة في حق الشعوب بدلاً من النهب الأوروبي لثقافات العالم، واكتشاف دور الحضارات التي ساهمت في تكوين حضارة الغرب وضرب الغرب حولها مؤامرة الصمت، ولكن دون أن يكون الغرب هذه المرة، وبموضوعية تاريخية، مركز الثقل في العالم، فيه تصب كل الحضارات، إذ سيعطي لكل حضارة دورها في الريادة.

٨ - بداية فلسفة جديدة للتاريخ تبدأ من ربح الشرق، واكتشاف الدوائر الحضارية وقانون تطورها أشمل من البيئة الأوروبية، وإعادة النظر في وضع الشعوب الشرقية كبداءيات للتاريخ (هردر، كانط). وكما بدأت الحضارات من الشرق وانتقلت إلى الغرب، فقد تعود إلى الشرق من جديد.

٩ - إنشاء «الاستغراب» وتحويل الحضارة الأوروبية إلى موضوع للدراسة. وسيكون هذا العلم الجديد لدراسة هذه الحضارة: بداية ونهاية، نشأة وتطوراً، بناء ومساراً كما فعلت الحضارة الأوروبية مع غيرها عندما حولتها إلى مواضيع للدراسة لم تسلم من التحيز والمحابة.

١٠ - انتهاء الاستشراق، وتحول حضارات الشرق من موضوع إلى ذات، وتصحيح الأحكام التي ألغها الوعي الأوروبي وهو في عنفوانه على حضارات الشرق. فالاستشراق يكشف عن طبيعة العقلية الأوروبية ونظرتها إلى الآخر أكثر مما يكشف عن الموضوع المدروس، فهو موضوع دراسة وليس دراسة موضوع.

١١ - تكوين الباحثين الوطنيين الذين يدرسون حضارتهم الخاصة من منظور وطني، وحضارات الغير بطريقة أكثر حياداً وإنصافاً من فعل الغرب مع غيره. فتنشأ بالتالي العلوم الوطنية وتتكون الثقافة الوطنية، ويتأسس التاريخ الوطني، وينتهي الفصام في الثقافة والسياسية بين العلم والوطن، بين الباحث والمواطن^(١).

خامساً: الموقف من الواقع

إن الموقف من التراث القديم والموقف من التراث الغربي مدخلان حضاريان يعبران عن موقفنا الحضاري اليوم الذي هو مصب لتراثين قديم ومعاصر. إنهما في حقيقة الأمر مصدر واحد من مصادر المعرفة وهو النقل، بصرف النظر عن مصدر النقل: من الماضي أو من الحاضر، من الآن أو من الغير. والحقيقة أن الواقع لم يكن غائباً في الموقفين الحضاريين السابقين. فالموقف من التراث القديم، في أحد جوانبه، هو رد التراث إلى الواقع الأول الذي منه نشأ والذي له صيغ خاصة به، ثم عرض التراث على الواقع الحالي، فما اتفق مع مصالحه بقي وتطور، وما نافي هذه المصالح تم إسقاطه ونقده وتلاشيته. والموقف من الغرب أيضاً هو في أحد معانيه رد التراث الغربي إلى بيئته المحلية وظروفه التاريخية التي

^(١) انظر: Hasan Hanafi, «L'exégèse de la Phénoménologie. L'Etat actuel de la méthode: nomenologique et son application au phénomène religieux.» (Thèse de Doctorat dactylographiée, 1965) pp. 3 - 12

نشأ منها، ومعرفة أي مراحله أكثر اتفاقاً وأجلب نفعاً لنا في المرحلة الحالية التي نمر بها، وأيهما ابعد عنا وأكثر ضرراً. فالواقع حاضر في قلب الحضارة: منها تنشأ أفكاراً وإليه تعود أثراً.

ولا يمكن فهم التراثين المحلي والغربي إلا بفهم الواقع الحالي أولاً والذي على أساسه سيتم إعادة بناء الأول واختيار الثاني. ولطالما كثر الحديث عن ربط الجامعة بالواقع، والثقافة بالواقع، والعلم بالواقع دون أن يتجاوز الحديث ألفاظ العبارات إلى معانيها، ودون أن يتجاوز الحديث المعاني إلى تحقيقها كمشاريع فعلية للأبحاث والدراسات. وبدون هذا البعد الثالث يظل الموقفان الأولان مجرد معلومات من كتب صفراء أو بيضاء لا صلة لها بواقع قديم أو جديد، ولا تثير شيئاً في ذهن المستمع أو القارئ المشدود إلى قضايا الواقع والمتأزم بأوضاعه. فيظل العلم في جانب وحياة الناس في جانب آخر. لا بد إذن من إحصاء دقيق لمشاكل الواقع ومتطلباته وحاجاته التي يمكن أن تكون مقياساً يعاد وفقه بناء التراث القديم واختيار التراث الغربي أو تنظير مباشر له ما دام التراثان السابقان: تراث الأنا وتراث الآخر مجرد وسائل للخلق، وتعلم للإبداع. ولا يكفي في هذا الحماس لها أو الخطابة فيها، بل لا بد من عرضها عرضاً دقيقاً وتحليلها تحليلاً كمياً بالاعتماد على مناهج الإحصاء وبلغة الأرقام حتى يمكن للفكر بعد ذلك أن يصف كيفياتها. وقد تبدو هذه العملية خارج نطاق الفلسفة وهي في حقيقة الأمر أس الفلسفة وبواعثها ومقاصدها إذا ما حاولنا الذهاب إلى ما وراء النظريات، ويمكن عد هذه المكونات للواقع وإحصاء متطلباته على النحو التالي:

١ - تحرير الأرض العربية من الاحتلال والغزو، وهي القضية الأولى في واقعنا القومي نفكر فيها ليل نهار، ونحاول الوقوف أمام هذا التيار الجارف المتجه لاحتلال مزيد من الأرض وغزو عديد من الأوطان. هذه هي القضية التي تتناولها أجهزة الإعلام وتدافع أنظمة الحكم من أجلها عن كراسي الحكم، وتقاوم في سبيلها أحزاب المعارضة. وهذه القضية هي التي تملأ نفوس الجماهير مرارة وحسرة وغماً، وتدفع البعض إلى الانتحار أو الانهيار أو الموت كمدا، وهي ليست غريبة على الفلسفة سواء في تراثنا القديم أو في التراث الغربي المعاصر. فالله في القرآن ﴿إله السموات والأرض﴾، والطبيعيين عند الحكماء سابقة على الإلهيات، والحق والخلق شيء واحد عند الصوفية، وإقامة الشريعة للامتثال وللتكليف من مقاصد الشريعة. لقد قامت حركاتنا الإصلاحية الحديثة دفاعاً عن الأرض ضد المحتل الأجنبي أو الإقطاعي الداخلي^(١). وقد احتلت الصهيونية الأرض بعقيدة أرض الميعاد والاختيار وأرضة الله The Enlandisement of God، وتظهر الأرض في شعرنا المعاصر^(٢). وتقام «فرقة الأرض». ويهزنا «يوم الأرض». وفي التراث الغربي يتحول فيشته من فيلسوف مثالي كانطي، فيضع نظرية في الجدل بين الأنا واللا أنا من أجل خلق الأنا المطلق تحريراً للأرض من الاحتلال وغزو نابليون لألمانيا. ويصوغ كل فلسفته في نظرية السعادة من أجل تحرير الأرض، ومقاومة المحتل، فالخير الأقصى تحقيق الذات، وفي رسالة الإنسان تحقيق المثل الأعلى، وفي الاقتصاد الموجه من

(١) يقول الأفغاني: «عجبت لك أيها الفلاح، تشق الأرض بفأسك، ولا تشق قلب ظالمك».

(٢) يقول محمود درويش: «آه يا جرحي المكابر، وطني ليس حقيبة، وأنا لست مسافر، إني العاشق والأرض حبيبة».

الدولة توجيهه لموارد الدولة للحرب ضد سياسات الانفتاح والاقتصاد الحر. إن دراسة قضية «الله والأرض» وجعلها محور التراث القديم، وأن الله محل للحوادث كما تقول الكرامية تجعل التراث مرآة للواقع، وإن تدريس فيشته لطلابنا يجعل قلوبهم مع الأستاذ، وكلاهما مع حاضر الأمة وواقعها^(١).

٢ - إعادة توزيع الثروة في مواجهة التفاوت الطبقي، وهي قضية رئيسة نتناولها في محافلنا العامة ونراها واضحة للعيان. فقد اجتمعت في الأمة أعلى درجة من درجات الغنى وأدنى درجة من درجات الفقر. منا من يترهل بطنه، ومنا من يموت جوعاً، منا من يعيش في القصور كالأحياء، ومنا من يعيش في مقابر الأموات، وهذه قضية يتناولها الشعراء والفكرون، وبسببها قامت الثورات العربية المعاصرة لإعادة توزيع الثروات، والإصلاح الزراعي وبرامج التأمين والتصنيع وحقوق العمال، ولأجلها قامت الأحزاب الاشتراكية والماركسية، ودخل الآلاف في السجون والمعتقلات واستشهد العشرات. وهي قضية مثارة في اصل الوحي في نظرة الاستخلاف ونقد تكديس الثروة في يد حفنة من الأغنياء، وضرورة المشاركة في الأموال، وسار على أثرها الخلفاء، ومن أجلها نفي أبو ذر. وفي التراث الغربي ندرس ديكرات وكانط ونترك روسو ومونتسكيو وسان سيمون وبرودون واوين وماركس إلى أقسام الاجتماع أو اللغة أو الأدب وكأن موضوعات العدالة الاجتماعية والمساواة ليست من الميتافيزيقا أو الفلسفة العامة في شيء. وقد قام الرهبان الشبان في أمريكا اللاتينية بالاشتراك في حرب العصابات دفاعاً عن الفلاحين وضد الإقطاع^(٢).

٣ - تحقيق الحرية والديمقراطية في مواجهة القهر والطغيان، وهذه قضية نعاني منها جميعاً بما في ذلك الأستاذ والطالب، المفكر والمواطن، الباحث والعالم، الإعلامي والسياسي، فقد عرفت مجتمعاتنا بأنها مجتمعات القهر والتسلط والطغيان. سجوننا ملأى، وأفواهنا مكمة، وأجهزة إعلامنا في يد الحكومات، وصحفنا ومجلاتنا مراقبة، وأجهزة الأمن تتحكم في كل شيء، تسمع وترقب، حتى أصبح الخوف والترقب البناء النفسي للجميع. ويفشل درس الفلسفة بسبب الخوف: خوف الأستاذ الذي يتحول إلى جين، وخوف الطالب الذي يتحول إلى خشية. الكل يبغى التعايش وعدم فقد الوظيفة لتربية الأطفال ورعاية الأسرة. وهكذا نشأت الازدواجية في حياتنا القومية، وظهر الفرق بين الحديث الخاص والحديث العام، بين لغة حلقات الأصدقاء ولغة الاجتماعات الرسمية، بين همسات حجرات النوم وصراخ الأحزاب وصخب أجهزة الإعلام، حتى أصبحت السلطة كالجنس والدين محرمات لا يجوز الاقتراب منها، وهي موجودة في أصل الوحي وفي أول إعلان له في الشهادتين. فالشهادة إعلان وبيان، وإعلان رؤية، وبيان موقف يبدأ بالرفض والنفي، بالتمرد والثورة على كل آلهة العصر المزيفة في «إله». ثم يأتي بعد ذلك فعل الإيجاب ووضع مبدأ واحد يتساوى أمامه الجميع في «إله». وقد استن

^(١) انظر: Hanafi, Religious Dialogue and Revolution Dialogue: Essays on Judaism, Christianity and Islam, Vol. 2.

^(٢) انظر: كامبلو توريز «القديس الثائر» في: حنفي، قضايا معاصرة. ١ في فكرنا المعاصر. ص ٢٨١ — ٢١٨.

الخلفاء بعقيدة الحرية كما سار عليها الأَشهاد^(١). والفلسفة ليس لها موضوع إلا الحرية، ولا غاية إلا التحرر. وقد شغل الموضوع مفكرينا القدماء، متكلمين وفقهاء، فدافع المعتزلة عن خلق الأفعال واثبتوا حرية الاختيار، وأكد الفقهاء ضرورة كلمة الحق في وجه السلطان الجائر، وفي الفلسفة الغربية لا يوجد نسق فلسفي إلا والحرية أحد مظاهره، إن التاريخ كله هو قصة الحرية (كروتشه). إن ثوراتنا الحديثة قامت دفاعاً عن الحرية كما قامت حركات استقلالنا الوطني تحقيقاً للحرية وما زال للكلمة رنين في قلوب الناس جميعاً. فأشعارنا تصور مدى القهر، وقصصنا مدى التسلط، ورواياتنا صور الطغيان.

٤ - تحقيق للوحدة في مواجهة التجزئة. وهذه قضية أخرى نفكر فيها ليل نهار، تقام من أجلها الدول، وتنهار الأنظمة، وتندلع الثورات ثم تقام الثورات المضادة. كل الأحزاب وحدوية، والأحزاب المخالفة انعزالية طائفية. أمة واحدة تاريخاً ولغة وحضارة، ومصلحة وهدفاً ومصيراً، جزأها الاستعمار. واحتلت الصهيونية قلبها، عزلت كبرائها وتفردت بصغرها واحدة تلو الأخرى. وقضية الوحدة معروضة في أصل الوحي ﴿آلهة متفرون خير أم الله الواحد القهار﴾. ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾. وأفاض الحكماء والصوفية في الحديث عن الواحد والوحدة، والاتحاد والحلول والفناء، وفضح المتكلمون الثنوية والتعدد والشرك، وعشقوا أفلوطين. وقامت أحزابنا كلها باسم الوحدة، واندلعت ثوراتنا من أجل الوحدة، وفتحت السجون أبوابها لدعاة الوحدة. وما زلنا نعاني من التجزئة، وقد احتلت الأراضي، وتوالى الهزائم بسبب التجزئة ومع ذلك لم تطرح في مناهجنا فلسفات الوحدة وتجاربها ولا جعلناها مادة أساسية في التكوين. قد غزانا هيغل لأن فلسفته تقوم على الوحدة. وحتى الآن لم تصغ الوحدة حتى كسؤال ميتافيزيقي مع أن القدماء قد وضعوا هذا السؤال في مباحث الوحدة والكثرة عند المتكلمين، ومباحث التوحيد عند الحكماء، ونظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود عند الصوفية، ووحدة الأمة عند الفقهاء.

٥ - تحقيق الهوية في مواجهة التغريب. وهذه قضية أساسية تطرق إليها المثقفون وانقسمت الأمة بسببها إلى قسمين: دعاة المحافظة على الهوية بأي ثمن مما أدى إلى ظهور الجماعات الدينية المحافظة كرد فعل على ظاهرة التغريب والارتقاء في أحضان الآخر. فالتحدي الأعظم بالنسبة لكل فرق الأمة حالياً هو كيف يمكن المحافظة على الهوية دون الوقوع في مخاطر الانغلاق على الذات ورفض كل مساهمة للغير، وكيف يمكن مواجهة ثقافات العصر دون الوقوع في مخاطر التقليد والتبعية؟ إن هذه هي القضية التي نثيرها جميعاً باسم الأصالة والمعاصرة. وهي موجودة في أصل الوحي عندما أبقى الإسلام على الهوية العربية وبعض قيم الجاهلية وأعرافها وطورها في منظوره الجديد، وهي قضية عرض لها الحكماء فظلوا مفكرين إسلاميين متمثلين لثقافات الغير وفي مقدمتها ثقافة اليونان، وهي القضية الأساسية التي تعالجها العلوم الاجتماعية الغربية الآن لدراسة تطور المجتمعات النامية.

^(١) مثلاً عبارة عمر المشهورة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». وهي العبارة التي كررها عرابي أمام توفيق في ميدان عابدين: «إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عبيداً أو عقاراً، والله إننا لا نورث لأحد بعد اليوم». النظر أيضاً ماذا تعني «أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله». في: حنفي، قضايا معاصرة. ٤ في اليسار الديني.

٦ - تحقيق التقدم في مواجهة التخلف. وهي قضية يتناولها الجميع ويتناقل ألفاظها، حتى أصبحت من أكثر القضايا شيوعاً وشهرة. هذا متقدم، هذا تقدمي، وهذا رجعي، وما زال اللفظان يثيران الشباب. وقد تعرض أصل الوحي للمفهومين: «لأن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر». بل إن تطور النبوة ذاتها يمثل تقدماً للوعي الإنساني من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. ورسالات الأنبياء إنما كانت علامات مميزة لمراحل التاريخ. وقد أسس التراث الغربي لفهوم التقدم علماً بأكمله هو فلسفة التاريخ محاولاً وضع قانون لتطور المجتمعات ومراحل تاريخها ابتداء من المرحلة الدينية إلى مرحلة الميتافيزيقا إلى مرحلة العلم، ومن مرحلة الآلهة إلى مرحلة الأبطال إلى مرحلة الإنسان، أو من الصيد والقتل إلى الرعي إلى الإقطاع إلى الرأسمالية وأخيراً إلى الاشتراكية. ولم ندرس فلسفة التاريخ في جامعاتنا إلا كمادة إضافية دون أن نصوغ قانوناً لها، ودون أن نراجع أحكام الغرب على الشرق أو نراجع ابن خلدون في تصوره للدورة والسقوط ونحن في عصر النهضة^(١).

٧ - تجنيد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة. وهذه قضية قد لا تبدو فلسفية في ظاهرها، إلا أنها في حقيقة الأمر قضية فلسفية بالأصالة، فالفكرة ليست تصوراً فارغاً بل قدرة على تحريك الناس، وإلا فلماذا انضم الشباب إلى الماركسية ووجدوا فيها وحدة النظر والعمل. ليس الفكر فكره فقط بل جمهوره، وليس نظرياته فقط بل أمته التي يتحدث إليها ويعمل من أجلها، ولطالما اشتكين في واقعنا المعاصر من سلبية الجماهير، وعدم تحريكها، وعزلة المثقفين عنها. لقد قاد موسى أمته إلى الخارج، وقاد محمد أمته إلى الداخل، وكان المفكرون في الغرب وراء التاريخ والسياسة: أرسطو والإسكندر، غاريبالدي وماتزني، هيغل وبسمارك، فولتير والثورة الفرنسية، وابن خلدون وتيمورلنك، ولطالما تحدثت الفلاسفة عن «ثورة الجماهير» (أورتيجا أي جاسيه).

خاتمة

لا يعني الفيلسوف عندنا إذن صاحب المنصب الشامخ بمعنى كانط وهيغل. فهذه المذاهب قد نشأت في ظروف خاصة، وبعد تعرية العالم من أغطيته النظرية الموروثة. إننا لم نمر بعد في هذه الظروف، ولم تحدث عندنا بعد عملية التعرية المشار إليها. ولا يعني الفيلسوف عندنا، مرة أخرى، من يتساءل عن معاني الحياة والوجود الإنساني كما هو الحال في الفلسفة المعاصرة. فقد نشأ ذلك في الغرب بعد أن احتوت المذاهب حياة الإنسان واعتبرته جزءاً من كل، ترساً في آلة كبيرة، وليست هذه قضية الإنسان عندنا. قضيتنا غياب الإنسان كله، وما زلنا ندرس «الله» عند الكندي والفارابي وابن سينا. ليس الفيلسوف كل من ادعى رأياً أو من صاغ نظرية من إبداعه أو تقليداً للآخرين: قدماء أو محدثين. فالآراء الأصلية لا يمكن أن توجد لأن الغطاء النظري الموروث ما زال وارداً، والغطاء النظري الحديث مزاحم له.

(١) انظر حنفي، لسنج تربية الجنس البشري.

ولا يوجد الرأي الأصيل إلا عند بعض الفئات القليلة خاصة في المجال العلمي والتقني والفني. ولكن النملة لا تزاحم فيلاً، والفأر لا يزحزح أسداً. وعادة ما يكون أصحاب الموقف دعاء ظهور، وأصحاب بطولات فردية، وليس في الموقف نزال، لكنه يتجاوز مبارزة الشجعان.

الفيلسوف هو صاحب الموقف الحضاري الذي يأخذ موقفاً من التراث القديم ويأخذ موقفاً نقدياً من الموروث حتى يزحزح الغطاء النظري القديم من أجل تنظير آخر، آخذاً العقل والطبيعة كمحورين في العلم الجديد. الفيلسوف كل من يأخذ موقفاً من التراث الغربي راداً إياه إلى داخل حدوده الطبيعية، محجماً إياه بعد أن ظهرت على امتداد مائتي عام خطورة وضع نقل جديد فوق نقل قديم، إذ ازداد العقل المعاصر ثقلاً فوق ثقل، وأصبح لا فرق هناك بين من يقول: قال ابن تيمية ومن يقول: قال كارل ماركس، أو بين من يقول: قال الله والرسول ومن يقول: قال ديكارت وكانط. الفيلسوف كل من يحاول التنظير المباشر للواقع محاولاً التعرف على مكوناته، مبدعاً، دارساً الأشياء، محللاً للظواهر قدر الإمكان، قاصداً إلى الأشياء ذاتها، متخلياً عن المنقول إلى المعقول، وواصلأ إلى المعقول من المشاهدة والحس والتجربة. إنه كل من يحاول سبر غور الواقع محصياً إياه، عدأً عدأً، فلا فكر إلا من واقع ولا ثقافة إلا من شعب. الفيلسوف إذن هو صاحب الموقف الحضاري في أحد أبعاده الثلاثة أو فيها كلها، فهي مترابطة فيما بينها. والموقف من التراث القديم محاولة للمساهمة في حل أزمة العصر كما يفرضها الواقع مع التقليل من مخاطر الغزو الثقافي الغربي. والموقف من التراث الغربي هو في الوقت نفسه تحرير الذهن من النقل وإفساح المجال للإبداع الذاتي التزاماً بقضايا الواقع، واكتشافاً للتواصل التاريخي بين الماضي والحاضر، وعودة للتراث القديم بعد أن تمت إزاحته جانباً في مناسبة غير متكافئة الأطراف. والموقف من الواقع هو في حقيقة الأمر موقف من التراثين: القديم والجديد. واللذين ما زالا يفعلان فيه، ويفرضان معلوماً عليهما.

بدون هذا الموقف الحضاري ستظل في جامعاتنا ومعاهدنا نباتاً بلا غرس، هواء بلا طير، كتابة بلا مداد. وسنظل نعاني ما نعاني منه اليوم من ضياع وتشتت وبكاء على غياب الفلاسفة وتحسر على الطلاب. الفلسفة مشروع قومي حضاري وليست مجرد مادة علمية مقررة، لها كتاب محفوظ، وأستاذ ملقن، وطالب يستذكر، وشهادة تعطى، ووظيفة تؤخذ لحل قضية المعاش وكسب الوقت. وهي ليست مصطلحات مهنية ومذاهب مستغلقة يشعر الأستاذ أمامها بالزهو والطالب بالرهبة والقراء بالعظمة. الفلسفة نبع من موقف حضاري محدد، تساهم في صنع نهضته وفي تحديد معالم مرحلة تاريخية يمر بها مجتمع ما. هي القدرة على التعرف على اللحظة الحالية، وقراءة روح العصر، والإحساس بالموقف الحضاري، وإلا كانت لا زمان لها ولا مكان. أسطورة وغيباً. ولظلت الماركسية كت تحليل للتاريخ ولحركات الشعوب نقطة جذب لوعي الأمة، وبالتالي الوقوع في مزيد من التغريب.

هذا ليس بحثاً في السياسة بل هو بحث في الفلسفة، لا يعطي توجيهات عملية بل يعطي تأصيلات نظرية من خلال الموقف الحضاري لجيلنا، لا يهدف إلى معارضة نظم قائمة أو إحداث تغيير أو انقلاب إنما يبحث في أزمة الفلسفة في وطننا العربي اليوم: لماذا هي في واد وواقعنا في واد. ولماذا ظلت أحوالنا الثقافية، بالرغم من عشرات أقسام الفلسفة في جامعاتنا، على ما هي عليه؟ لماذا لم تؤثر كتاباتنا الفكرية

بعد في حياتنا القومية؟ قد يكون هذا البحث أشبه بالصراخ أو الخطابة ولكن الفلسفة ليست مفاهيم أو ألفاظاً يعاب عليها التجريد وإنما فلسفة أي لا طائل تحتها ولا نفع منها. قد لا يحتوي هذا البحث إلا على عموميات يعرفها الجميع وكررتها منذ عدة أجيال، وقد يكون فيه نوع من اتهام الذات، وتعذيب النفس، ولكنه يبقى على أية حال صراخ يوحنا المعمدان على تلال عمان.

حسن حنفي

المصدر: مجلة: المستقبل العربي - بيروت - العدد ٧٦، ٦ / ٧ / ١٩٨٥

الباب الرابع

حوارات عن الفلسفة

مشاهير المتقدمين والمتأخرين

١ - تاريخ ابن رشد وفلسفته

«وهو أعظم فلاسفة الإسلام»

فرح أنطون ١٨٧٤ - ١٩٢٢

وأشهر شراح فلسفة أرسطو في القرون المتوسطة ، ومن أجل ذلك كفره معاصروه وعزلوه من منصب قاضي قضاة الأندلس وأهانوه ومنعوا كتيبه ونفوه من وطنه. وهذه أول ترجمة كاملة لهذا الفيلسوف العظيم في اللغة العربية مقرونة بشرح فلسفته وآرائه بأبسط عبارة. وسنريدها بغيرها من تراجم مشاهير فلاسفة العرب الذين شغلوا في تاريخ الحضارة والعلم حيزاً عظيماً. وحسبنا رضى القراء واستحسانهم جزاءً على ما نعانیه في كتابة ترجمة كهذه الترجمة.

بين الفلاسفة مسألة يسمونها مسألة «إنكار العدالة في العالم أو إثباتها». فمنهم فريق يرى أن العالم هو عبارة عن بطون تدفع وأرض تبلع فلا نظام ولا ناموس وإنما الحياة عراك شديد بين البشر يتغلب فيه القوي على الضعيف. وليست الفضيلة والخير والصالح شرطاً للانتصار في هذا العراك وإنما القوة هي الشرط الوحيد. وبناءً على ذلك كثيراً ما تسلحت الرذيلة بالقوة فانتصرت أعظم انتصار وانكسرت أمامها الفضيلة أقبح انكسار. وكفى دليلاً على ذلك سقراط وأريستيدس وابن الإنسان سيد البشر. أفما سقى الأثينيون سقراط سماً لأنه جهر بحقيقة من أبسط الحقائق وهي وحدانية الخالق. أما أهانوا أريستيدس مثال الصدق والاستقامة ونفوه من وطنه من أجل صدقه. فهل كانت الفضيلة تسقط هذا السقوط وتُداس بهذه الوقاحة لو كان في الكون عدالة ساهرة.

فيرد على ذلك أنصار العدالة بقولهم وهم يبتسمون: أتحسبون أن سقراط كان مغلوباً مع الأثينيين. كلا بل إنه انتصر عليهم وإن كان قد شرب السم من أيديهم. ذلك أن الانتصار الحقيقي لا يتوقف على ظلم ساعة ولا على عذاب يوم. قال الفيلسوف بلوتين «م تشكو أيها الإنسان؟ أمن ظلامه؟ ولكن ما تأثير الظلام في النفس الخالدة؟ فظلامه الأثينيين لم تضر سقراط بل عاد شرها عليهم. ذلك أن كل فرد من أفراد الإنسانية منذ تلك الحادثة الفظيعة إلى هذه الأيام لا يُذكر على مسمع منه اسم سقراط واسم الأثينيين إلا ويعظم الحكيم سقراط ويحقر أولئك الذين سمموه. إذاً فمن الغالب ومن المغلوب من الفريقين. أليس الغالب ذلك الذي يعيش ذكره مبعجلاً معظماً في نفوس بني البشر إلى آخر القرون والأجيال. وهل تريدون دليلاً أفضل من هذا على أنه «ليس بالإمكان أبدع مما كان» كما قال الإمام الغزالي وعلى وجود عقل عام يدبر الكون بمبادئ ونواميس ثابتة ويجعل النصر فيه للفضيلة دائماً ولو بعد حين.

إذا رمتكم دليلاً آخر فالإكم ابن رشد فيلسوف الإسلام العظيم. فإن معاصريه كفروه ومنعوا كتبه وأهانوه ونفوه. ولكن أي شأن لهذا كله في نظر العاقل الحكيم الذي ينظر إلى جواهر الأمور لا إلى أعراضها. ألا ينسى ابن رشد كل تلك الهنات الصغيرة إذا تسنى له أن يشاهد من مكانه الأبدي ما يقوله البشر عنه اليوم في اللغة العربية وغيرها.

واليك ترجمة هذا الفيلسوف العربي الذي يعتقد الإفرنج أنه الفيلسوف الحقيقي الوحيد الذي نبغ في الإسلام.

* * *

﴿ترجمته﴾ هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد وكانت أسرته من أكبر الأسر في الأندلس (إسبانيا) وقد ولي أبوه وجده منصب قاضي القضاة فيها. وكانت ولادة صاحب الترجمة في قرطبة في سنة ٥٢٠ هجرية (١١٢٦ مسيحية) وتوفي في بلاد المغرب (مراكش) في ٩ صفر من سنة ٥٩٥ هجرية وعمره ٧٥ سنة.

وقد تلقى ابن رشد في صغره علم الكلام وهو في الدين الإسلامي بمنزلة اللاهوت في الدين المسيحي. غير أن عقله المطبوع على طلب الحقيقة وحب التوسع في العلم لم يكتف بذلك فأقبل برغبة شديدة ونشاط عظيم على درس الطب والرياضيات والفلسفة. وكانت مدارس قرطبة والأندلس في ذلك الزمان مصابيح علم وهدى لجميع الأمم. وقد فصلنا ذلك في مقالة «الأندلس وعز الإسلام القديم» في الجزء الأول من هذه السنة.

ولما شبَّ ابن رشد جعل قاضياً في قرطبة، وكانت دولة الموحدين قد أسقطت دولة المرابطين في مدة شبابه وحلت محلها وكان بن طفيل صديق بن رشد من أعظم أخصاء الدولة الغالبة فقرب صديقه من الخليفة يوسف الذي خلف الخليفة عبد المؤمن. وفي سنة ٥٤٨ هجرية عبر ابن رشد البحر بين الأندلس وبلاد المغرب (مراكش) وأقام فيها مساعداً على إنشاء مدارسها وإنارة مصباح العلم فيها. وفي عام ٥٦٥ هـ جعل قاضياً لإشبيلية في الأندلس وفي عام ٥٦٧ هـ عاد إلى قرطبة. ثم سافر إلى بلاد المغرب في عام ١١٨٢ وقد استدعاه إليها الخليفة يوسف وجعله طبيبه الخاص مكان بن طفيل. ثم رماه إلى منصب قاضي القضاة في قرطبة عاصمة الأندلس. فترجع بن رشد في كرسي أبيه وجده.

تكفيره

وفي عام ١١٨٤ للميلاد ولي يعقوب المنصور بالله الخلافة في الأندلس خلفاً ليوسف أبيه فبلغ صاحب الترجمة لديه أسمى منزلة في بدء حكمه. وأصبح في ذلك الزمان سلطان العقول والأفكار لا رأي إلا رأيه ولا قول إلا قوله. ولكنه مكتوب لكل أصحاب العقول الذين يمتازون عن البله والبلداء وأصحاب الدعوى في هذا العالم أن يتكاثر حسادهم لسبب ولغير سبب. ولذلك حسد ابن رشد جماعة من الذين قصرُوا عن شق غباره وبلوغ منزلته فوشوا به لدى الخليفة يعقوب المنصور بأنه يجحد القرآن ويعرض بالخلافة

وينشط الفلسفة وعلوم المتقدمين بدلاً من الدين الإسلامي. ولا غرابة في هذه التهمة بعد انصراف ابن رشد إلى الفلسفة وطلبه الحقيقة من طريق العقل في زمن كذلك الزمن وإنما الغرابة أن لا تحدث يومئذ تهمة كهذه التهمة. ولذلك فكل فيلسوف أهل لأن يلقب بهذا اللقب يحتمل هذا العدوان من المعاصرة ويجد^(٥) احتمالاً أمراً طبيعياً لا مفر منه ولا مهرب. وبناءً على ذلك يكون أولئك الكبراء العظماء الذين عذبوا في بدء نشأة العلم في كل أمة لا اعتقادهم اعتقادات تناقض اعتقاد بسطائها بمثابة شهداء يحق لهم علينا اليوم كل إكرام واحترام لأنهم كانوا طليعة جيش العلم الذي لم يفتصر إلا بجهادهم وبدمائهم. حتى كأنهم ما خلّقوا إلا لتلقى على ظهورهم أحمال العلم والإنسانية كلها.

نصبه أمام الجامع للبصق عليه

أما الخليفة يعقوب المنصور فإنه لما رُفعت إليه الشكوى على ابن رشد أمر فاجتمع لديه أعظم فقهاء قرطبة وقضااتها. ثم طرح عليهم الخليفة قضية ابن رشد وقد حضر ابن رشد نفسه هذا الاجتماع. فقرر الفقهاء أن تعاليمه كفر محض ولعنوا من يقرأها وقضوا على صاحبها بالنفي من قرطبة. ومن الأسف العظيم أن لا يكون لدينا تفصيل هذه الجلسة التي جرت محاكمة الفيلسوف فيها. فنفي ابن رشد إلى لوسنة وهي بلدة قريبة من قرطبة وقضي عليه بالتزامها وعدم الخروج منها. وهنا اختلفت الروايات. فمن قائل أن ابن رشد أقام فيها حتى رحل الخليفة يعقوب المنصور إلى بلاد المغرب ومن قائل أنه سار منها يروم الخلاص من الأسر فقبض عليه في فاس وأوقف على باب الجامع ليبصق عليه الناس في دخولهم وخروجهم. فإذا كان هذا الخبر صحيحاً فقد أهينت الفلسفة والحكمة والعقل في شخص ابن رشد أقبح إهانة. وذلك مما يجعل له حقاً جديداً في الكرامة والاحترام فوق حقه الفلسفي الكبير.

ولسنا نزعم أنه يجوز لكل واحد من العلماء أن يضع مذهباً جديداً ويدعو الناس إليه وإن كان مناقضاً لمعتقدات الناس وهاهماً لأساسها. كلا فإن ذلك أمر لا يخلو من مضرة من بعض الوجوه وإن كان نافعاً من وجوه أخرى. ولكن كما أنه لا يجوز للعالم الجالس في غرفته وراء مائدته وهو يبحث بإخلاص وإمعان عن الحقيقة أو ما يظنه حقيقة - أن يدعو الناس إلى ترك ما في أيديهم للتمسك بالأمر الجديد الذي يظن أنه قد وجده ويحقر كل من لا يعتقد معتقده كذلك لا يجوز للناس أن يمنعوا العقل البشري من الانطلاق في جو الفكر لطلب الحقيقة والعلم والنور بالآلات العقلية التي منحها الله إياها دون تضيق على هذه الآلات أو إيقافها في مجراها. ولا ريب أن الأمر الأول ضرب من الغرور والطياشة إذ ليس في العالم أحد قادراً على إثبات أن الحقيقة في يده ومعتقده. ولذلك يجب على كل واحد من البشر أن يحتمل رأي غيره وإن كان مخالفاً لرأيه. وهذا وأسفاً لقصور العقل البشري وضيق ذراعه عن الإحاطة بقضاء الأسرار الإلهية التي أمامه. ولكن إذا كان الأمر الأول غروراً وطياشة فالأمر الثاني ضرب من ضروب الكفر بنعم الله تعالى لأنه يقتضي إطفاء نور العقل الذي خلقه الله ووضعه في الإنسان لمثل ما توضع المناثر على شواطئ البحار. أفنطفئون المنارة في الإنسان ثم تقولون له سر وأعتقد أنك سائر في الطريق القويم.

(٥) زيادة يقتضيها النص. م.خ.

عوده إلى مقامه

وليس يسوء الحق شيء مثل اتخاذ الهوى مركباً في أمور مقدسة كهذه الأمور. فإنه إذا كان كل معارض ومعارض يعارض ويعترض دفاعاً عن مبادئ مقررة في نفسه وهو يقوم بهذا الدفاع ولا غرض له غير طلب الحقيقة المجردة فهذه المعارضة وهذا الاعتراض أمر مقدس يجب على كل عاقل أن يحترمه. ولكن من سوء حظ البشر أنهم يقدمون الهوى دائماً على الحق. وقلما تجد شهيداً من شهداء العلم الذين بذلوا في سبيله كل مرتخص وغال إلا وترى أنه كان للحسد اليد الطولى في معارضتهم واضطهادهم. والذي يدل أحسن دلالة على أن تكفير الفيلسوف بن رشد كان من هذا القبيل أن المنصور لما عاد من قرطبة إلى بلاد المغرب (مراكش) ووجد نفسه بعيداً عن أعداء ابن رشد الذين أثروا عليه فجعلوه يكفره وينفيه ذكر فضل هذا الفيلسوف الكبير وعلمه وسعة صدره وحسن أخلاقه فأمر من المغرب بإلغاء الحكم الذي حُكم به عليه وبإباحة الفلسفة والأذن للناس في الاشتغال بها. فعادت إلى فيلسوف الأندلس كرامته ومنزلته ولكنه لم يتمتع بهما بعد ذلك مدة طويلة إذ أدركته المنية في بلاد المغرب فدفن فيها. وبعد ذلك نُقلت جثته إلى قرطبة التي تفتخر به لأنها مسقط رأسه.

* * *

﴿ مؤلفاته ﴾ كان ابن رشد مولعاً بالتأليف والمطالعة ولم يكن له لذة في غيرهما. ولقد تمنى أن ينقطع عن منصبه إليهما لو أن ذلك كان في إمكانه. وكان يقول في كتبه أنه يشبه رجلاً اتصلت النار بمنزله فأخذ يخرج منه أهم أثاثه شيئاً فشيئاً.

أما مؤلفاته فهي كثيرة يضيق المقام دون تعدادها كلها. فنكتفي إذاً بذكر كتبه الجليلة التي جعلت له في عالم الفلسفة والعلم هذه الشهرة الطاهرة. وهذه الكتب قسمان. قسم في الطب وقسم في الفلسفة. فشهرته في العالم مبنية إذاً على هاتين الصناعتين: الطب والفلسفة. على أنه قد ألف أيضاً في علم الكلام والصرف والفقه وعلم الفلك عدة مؤلفات. منها في علم الفلك مختصر المجسطي وفي الفقه كتاب دروس كاملة وفي الطب الكليات وهو ستة أجزاء تتضمن دروساً كاملة في صناعة الطب ولقد بقي لهذا الكتاب أهمية كبرى مدة طويلة. على أن أهم كتبه كلها شروح أرسطو التي بلغ بها مؤلفها أسمى منزلة.

شرحه أرسطو

ولقد قلنا مؤلفها ولم نقل مترجمها لأن بن رشد لم يترجم فلسفة أرسطو ولكنه شرحها شرحاً. ولقد أخطأ من قال أنه ترجمها لأن ابن رشد لم يكن يحسن اللغة اليونانية فضلاً عن أنه كان في دار الخلافة في الأندلس أطباء من النسطرة الذين كانوا قد ترجموا كتب أرسطو إلى اللغة العربية. وكان كثيرون من علماء السريان والكلدان قد ترجموا هذه الكتب إلى العربية قبل عصر ابن رشد بثلاثة قرون. فلا ريب أن فيلسوف الأندلس قد اعتمد في شرح أرسطو أستاذه وأستاذ فلاسفة العالم إلى عهد باكون على هؤلاء المترجمين.

وقد شرح ابن رشد فلسفة أرسطو بطرق ثلاث. الأولى الشرح الوجيز. والثانية المتوسط أو الواسطة. والثالثة الشرح الكامل أو المطول.

أما الشرح الصغير فإن ابن رشد يتناول فيه مواضيع أرسطو ويؤلف فيها من عند نفسه مقالات في غاية الأهمية. فهو في هذا الكتاب مؤلف لا شارح. وأما الشرح المتوسط فإنه يذكر في صدر كل فصل منه بضع كلمات من كتاب أرسطو ثم ينطلق في الشرح والتأليف فيختلط قوله بقول أرسطو حتى يصعب فصلهما. وأما الشرح المطول فإن ابن رشد يذكر فيه فقرات أرسطو فقرة فقرة ثم يشرح أجزاءها شرحاً كافياً. ومما لا ريب فيه أن ابن رشد لم يكن يضع الشرح الكبير إلا بعد فراغه من الشرح الصغير. وقد قال فلاسفة الإفرنج أن ابن رشد أعظم فلاسفة القرون الوسطى الذين تبعوا أرسطو وشرحوا أقواله.

ومن الكتب التي نقلها عن أرسطو ما يلي «الكون والفساد. وما وراء الطبيعة. والبرهان. والنفس. والأخلاق. والسماء. والكون. وغيرها» وله أيضاً كتاب «التهافت» وهو رد على كتاب للإمام الغزالي^(١) عنوانه «تهافت الفلاسفة».

طبع كتبه وترجمتها

ومما يحق لأبناء اللغة العربية أن يخلجوا منه أنهم إذا طلبوا كتب هذا الفيلسوف بين ما طبع ونُشر من الكتب بلغتنا في النهضة الحديثة لم يجدوا شيئاً منها. ولما قامت شركة طبع الكتب العربية في القاهرة لإحياء المؤلفات القديمة الجليلة الشأن أعرضت عن مؤلفات هذا الفيلسوف كل الإعراض مع أنه كان يجب جعل كتبه في مقدمة الكتب التي طبعتها. وذلك لعدة أسباب. أولها أن القراء أكثر إقبالاً عليها منهم على سواها كما ظهر بعد الاختبار. وثانياً لأنها أهم الكتب العربية على الإطلاق وحسبك أنها كتب الفيلسوف الحقيقي الذي نبغ في الإسلام. وثالثاً لأنه كان يجب في هذا العصر الذي جاز العلم فيه كل ما قام في سبيله من العثرات وظهر مصباحه ساطعاً من وراء الظلمات أن يكون صوت ابن رشد الجمهوري - ذلك الصوت الذي حاول الناس خنقه ولم يفلحوا - أول صوت يطرق مسامع الأبناء ليذكرهم بمجد الأجداد القديم لعلهم يذكرون عنده الأسباب التي محت ذلك المجد فيجتنبوها والأمور التي نقلته منهم إلى تلامذتهم الأوروبيين فيقتبسوها. فإنه لا أعرف من ابن رشد بتلك الأسباب وهذه الأمور ولا أرشد من كتبه إليها وأدل منها عليها.

أما الإفرنج فإنهم عنوا بترجمة كتب ابن رشد أشد عناية فترجمت مؤلفاته كلها إلى اللغة اللاتينية لغة العلم والعلماء في ذلك الزمان. وكذلك الإسرائيليون فإنهم ترجموا كتبه إلى العبرانية لأنهم كانوا من حملة العلم في إسبانيا وأوروبا. وكان منهم أكثر تلامذة ابن رشد. ويكفي لبيان الأهمية التي كانت لهذا الفيلسوف لدى الإفرنج في صدر تمدنهم أن نقول أن في مدينة البندقية وحدها اليوم أكثر من ٥٠ طبعة من مؤلفاته.

* * *

^(١) هو أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي وقد اشتهر بين علماء الإسلام بالرد على الفلسفة اليونانية التي صار ابن رشد بعد ذلك زعيمها وإمامها. وقد توفي في سنة ٥٠٥ هـ للهجرة أي قبل ولادة خصمه ابن رشد بخمسة عشر عاماً. وستأتي على ترجمته بإسهاب.

﴿فلسفة المتكلمين﴾ وآراؤهم في الوجود» وقبل إيضاح فلسفة بن رشد نأتي على آراء المتكلمين الذين عارضوها إذ في هذه المقابلة تمام الفائدة فنقول:

إن المتكلمين أي علماء الكلام في الدين الإسلامي قد وضعوا فلسفة خاصة بهم. وربما لم يكن من الصواب أن تدعى تعاليمهم فلسفة لأنها عبارة عن مباحث دينية محضة ولكن كل ما جرى فيه كلام عن الخالق عز وجل وعالم الغيب وما وراء الطبيعة فهو فلسفة. ومن العلوم أن كلمة فلسفة يونانية الأصل وهي مشتقة من كلمتين فيلوس ومعناها (محبة) وسوفيا ومعناها (الحكمة) فالفلسفة معناها إذاً (محبة الحكمة). وهل في عالم الفكر الذي هو أشرف العوالم شيء يستحق أن يُسمى حكمة غير البحث في أصل الحكمة ومصدرها الأعلى.

فلسفة المتكلمين هذه مبنية على أمرين، الأول حدوث المادة في الكون أي وجودها بخلق خالق. والثاني وجود خالق مطلق التصرف في الكون ومنفصل عنه ومدبر له. وبما أن الخالق مطلق التصرف في كونه فلا تسأل إذاً عن السبب إذا حدث في الكون شيء لأن الخالق نفسه هو السبب وليس من سبب سواه. إذاً فلا يلزم عن ذلك قطعياً أن يكون بين حوادث الكون روابط وعلائق كأن ينتج بعضها عن بعض لأن هذه الحوادث تحدث بأمر الخالق وحده. وفي الإمكان أن يكون العالم بصورة غير الصورة المصور بها الآن وذلك بقدرة هذا الخالق.

روح جديد عصري

هذا لباب تعاليم المتكلمين ولسنا الآن في مقام البحث فيها بل إننا نبسطها لمقابلتها بتعليم ابن رشد. وإنما نقول في معرض الكلام أنه يلوح لنا أن كثيرين من علماء الكلام المعاصرين ومن إخواننا الكتاب المسلمين قد أدخلوا شيئاً من النظام في تلك الفوضى. فإننا نطالع بإمعان لا مزيد عليه كل ما تنشره رصيفتنا مجلة المنار الغراء من الدروس التي يلقيها فضيلة الأستاذ الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية في الجامع الأزهر تفسيراً للقرآن فنجد في كل صفحة من صفحاتها روحاً جديداً إذا تم انتشاره كان بمنزلة إصلاح عظيم في العالم الإسلامي. ومقتضى هذا الروح الجديد تقييد الكون بنواميس طبيعية وضعها الخالق له فلا يحدث شيء في العالم إلا بها. غير أن الأستاذ لا يذهب في ذلك مذهب الماديين الإلهيين الذين يعتقدون أن الله سبحانه وتعالى قد خلق نواميس الكون وأجراها في مجراها الطبيعي وقضى بأن لا تخرج عنه أبداً. كلا لأنه يعتقد بأن الخالق الأبدي الذي وضع تلك النواميس قد ينقضها حيناً من الزمن كلما شاء وذلك من أجل المرسلين الذين يختارهم لإصلاح حال البشر وهدايتهم إلى منافعهم. ومهما يكن من هذا الأمر فكفى هذا الرأي أهمية وجلالاً أنه يجعل للكون نظاماً طبعياً ثابتاً يجري عليه. فالبشر الذين يدرسون هذا النظام ويعملون به ينعمون ويسعدون في هذه الحياة والذين يجهلون ويخالفونه استناداً إلى أن الخالق يفتقدهم وهم جالسون في بيوتهم سواء أم لم يسعوا فإنهم يشقون وينحطون. ولقد كان علماء الأديان في العصور المتقدمة ينكرون هذا الرأي ويكفرون صاحبه لاعتقادهم أنه غير لائق بالخالق عز وجل أما اليوم فلم يبق مجال لهذا الإنكار بعد الاكتشافات العلمية التي كشفت النقاب عن وجه النواميس الطبيعية التي تحكم الكائنات كلها من جماد وحيوان

ونبات. ولكن ليس الفضل للبشر اليوم في التسامح وقبول هذا المبدأ الصحيح الجديد وإنما الفضل لأولئك الذين خاطروا في العصور المتقدمة في كل ملة وأمة بمناصبهم وحياتهم وكرامتهم ولن يحذو حذوهم في هذا العصر لإيصال عالمنا المطبوع على الجهل والقسوة والتعصب إلى هذه الدرجة من الاعتدال والتسامح ومعرفة الحقائق الأزلية الأبدية.

* * *

﴿ فلسفته ورأيه في المادة وخلق العالم ﴾ أما فلسفة ابن رشد فإنها تناقض الفلسفة التي تقدمت. وإليك خلاصة منها.

المادة وخلق العالم

إن أعظم المسائل التي شغلت حكيم قرطبة مسألة أصل الكائنات. وهو يرى في ذلك رأي أرسطو. فيقول إن كل فعل يُفْضَى إلى خلق شيء إنما هو عبارة عن حركة. والحركة تقتضي شيئاً لتحركه ويتم فيه بواسطتها فعل الخلق. وهذا الشيء هو في رأيه المادة الأصلية التي صُنعت الكائنات منها. ولكن ما هي هذه المادة؟ هي شيء قابل للانفعال ولا حد له ولا اسم ولا وصف. بل هي ضرب من الافتراض لا بد منه ولا غنى عنه. وبناء عليه يكون كل جسم أبدياً بسبب مادته أي أنه لا يتلاشى أبداً لأن مادته لا تتلاشى أبداً. وكل أمر يمكن انتقاله من حيز القوة إلى حيز الفعل لا بد له من هذا الانتقال وإلا حدث فراغ ووقوف في الكون. وعلى ذلك تكون الحركة مستمرة في العالم ولولا هذه الحركة المستمرة لما حدثت التحولات المتتالية الواجبة لخلق العالم بل لما حدث شيء قط. وبناء عليه فالعالم الأول الذي هو مصدر القوة والفعل (أي الخالق سبحانه وتعالى) يكون غير مختار في فعله لأن الحرية والاختيار يقتضيان كونها محدثاً والخالق تنزه عن أن يكون محدثاً.

اتصال الكون بالخالق

هذا فيما يختص بخلق العالم. وهو مذهب قريب جداً من مذاهب الساديين كما ترى. ولكن كيف يستولي العامل الأول على الكون ويدبره.

لابن رشد في ذلك تمثيل يدل على حقيقة مذهبه في هذه المسألة الخطيرة. فإنه يشبه حكومة الكون أي تدبيره بحكومة المدينة. فإنه كما أن كل شؤون المدينة تتفرق وتتجه إلى نقطة واحدة وهي نقطة الحاكم العام فيها فيكون هذا الحاكم مصدراً لكل شؤون الحكم ولو لم تكن له يد في كل شأن من هذه الشؤون كذلك الخالق في الأكوان فإنه نقطة دائرتها ومصدر القوات التي تدبرها وإن لم يكن له دخل مباشرة في كل جزء من هذه القوات. فبناء على ذلك لا يكون للكون «اتصال» بالخالق مباشرة. وإنما هذا الاتصال يكون للعقل الأول وحده. وهذا العقل الأول هو عبارة عن المصدر الذي تصدر عنه القوة للكواكب. وعلى ذلك فالسما في رأي فيلسوف قرطبة كون حي بل أشرف الأحياء والكائنات. وهي مؤلفة في رأيه من عدة دوائر يعتبرها أعضاء أصلية للحياة. والنجوم والكواكب تدور في هذه الدوائر. أما العقل الأول الذي منه قوتها وحياتها فهو في قلب هذه الدوائر. ولكل دائرة منها عقل أي قوة تعرف بها

طريقها كما أن للإنسان عقلاً يعرف به طريقه. وهذه العقول الكثيرة المرتبطة بعضها ببعض والتي تلي بعضها بعضاً محكومة بعضها ببعض إنما هي عبارة عن سلسلة من مصادر القوة التي تحدث الحركة من الطبقة الأولى في السماء إلى أرضنا هذه. وهي عالمة بنفسها وبما جرى في الدوائر السفلى البعيدة عنها. وبناء على ذلك يكون للعقل الأول الذي هو مصدر كل هذه الحركات علم بكل ما يحدث في العالم.

طريق الاتصال

وإن قيل ما هي علاقة الإنسان بالخالق. فالجواب عن ذلك يأخذه ابن رشد أيضاً عن أرسطو من الفصل الثالث من كتابه «النفس». وخلاصة ذلك أن في الكون عقلاً فاعلاً وعقلاً منفعلاً. فالعقل الفاعل هو عقل عام مستقل عن جسم الإنسان وغير قابل للامتزاج بالمادة. وأما العقل المنفعل فهو عقل خاص قابل للفناء والتلاشي مثل باقي قوى النفس^(١) وإنما يقع العلم والمعرفة باتحاد هذين العقلين. ذلك أن العقل المنفعل يميل دائماً للاتحاد بالعقل الفاعل كما أن القوة تقتضي مادة تنفذ فيها والمادة تقتضي شكلاً توضع به. وأول نتيجة تحصل من هذا الاتحاد تدعى العقل المكتسب. ولكن قد تتحد النفس البشرية بالعقل العام اتحاداً أشد من هذا فيكون هذا الاتحاد عبارة عن امتزاجها جد الامتزاج بالعقل القديم الأزلي. ولا يتم هذا الاتحاد بالعقل الاكتسابي الذي تقدم ذكره فإنما وظيفة العقل الاكتسابي إيصاله إلى حرم الخالق الأزلي دون أن يدغمه به. وأما إدغامه واتصاله به فذلك أمر لا يتم إلا بطريق «العلم». فالعلم إذاً هو سبب «الاتصال» بين الخالق والمخلوق. ولا طريق غير هذا الطريق. ومتى اتصل الإنسان بالله صار مثله عارفاً بكل شيء في الكون ولم يعد يفقه شيء. ولكن كيف يتصل الإنسان بالله؟ يتصل به بأن ينقطع إلى الدرس والبحث والتفكير ويخرق بنظره حجب الأسرار التي تكتنف الكون فإنه متى خرق هذا الحجاب ووقف على كنه الأمور وجد نفسه وجهاً لوجه أمام الحقيقة الأبدية.

أما المتصوفة فإنهم يقولون أن هذا «الاتصال» يتم بواسطة الصلاة والتأمل والتجرد وليس العلم ضرورياً له.

وبناء على ذلك تكون فلسفة صاحب الترجمة عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم. والكون في رأيه كما مر بك إنما صنع بقوة مبادئ قديمة مستقلة محكومة بعضها ببعض وكلها مرتبطة ارتباطاً مبهماً بقوة عليا. ومن هذه المبادئ شيء يستولي على العالم ويضع فيه العقل فهو عقل الإنسانية. وهذا الشيء الذي يسميه عقلاً أيضاً هو عقل ثابت لا يتغير أي أنه لا يتقدم ولا يتأخر لا يزيد ولا ينقص. والناس يشتركون

^(١) ومما يجانس هذا الحث دعاء لأفلاطون رواه بهاء الدين العاملي وهذا نصه: «ياروحائي المحصلة بالروح الأعلى تضرعني إلى العلة التي أنت معلولة من جهتها لتضرع إلى العقل الفعال ليحفظ عليّ صحي نفسي ما دمت في عالم التركيب ودار التكليف» وأيضاً في موضع آخر «يا علة العلل. يا قديماً لم يزل. يا منشئ مبادئ الحركات الأول. يا من إذا شاء فعل. احفظ عليّ صحي نفسي ما دمت في عالم الطبيعة» ومما كان يقوله فيثاغورس (في رواية العاملي أيضاً) «يا واهب الحياة انقذني من درن الطبيعة إلى جوارك على خط مستقيم فإن الموج لا نهاية له.»

فيه ويستمدون منه بكميات متباينة. على أن من كان منهم أكثر استمداداً منه كان أقرب إلى الكمال والسعادة^(١).

الخلود

ولكن هل نفس الإنسان خالدة أم لا في هذا المذهب؟ وهل كان ابن رشد يعتقد بحياة ثانية.

ربما كان لابن رشد جوابان على هذه المسألة الخطيرة التي هي الآن دعامة عظيمة من دعائم الإنسانية. فإننا في أثناء مطالعتنا لبعض كتبه قبل الإقدام على ترجمته رأينا له في عدة مواضع كلاماً يدل أصح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية حتى بالعقاب والثواب أيضاً. فعجبنا كل العجب من تكفير الناس رجلاً يرى هذا الرأي. ولكننا لما وصلنا إلى مذهب الفيلسوف ورأينا متابعتة لأرسطو فيما يختص باعتقاده بالنفس وخلق الكون تغير وجه المسألة. ذلك أن ابن رشد كان يكتب هناك كرجل مؤمن خاضع لتقاليد آباءه وأجداده فهو يكتب بقلبه لا بعقله. أما عند بحثه بالعقل عن مصدر العقل وعلة العلة فقد كان يكتب كفيلسوف يدخل بجرأة الأسد إلى كهف الحقيقة المحجبة ولا يبالي. ولذلك قلنا أنه ربما كان له في ذلك جوابان.

أما الجواب الأول فيما يختص بالعقاب والثواب فهو قول مشهور وإنما يزيد عليه ابن رشد وجوب التأويل. وأما جوابه الثاني أي الجواب الفلسفي الذي طلبه بالعقل دون سواه فإليك خلاصته.

قال: إن العقل الفاعل العام الذي تقدم ذكره من صفاته أنه مستقل ومنفصل عن المادة وغير قابل للفناء والملاشاة. والعقل الخاص المنفعل من صفاته الفناء مع جسم الإنسان. وبناءً عليه يكون العقل العام الفاعل خالداً والعقل المنفعل فانياً. ولكن ما هو العقل الفاعل العام الذي هو خالد في رأي ابن رشد؟ إن هذا العقل الخالد هو العقل المشترك بين الإنسانية. فالإنسانية إذا هي خالدة وحدها دون سواها. وبناءً على ذلك لا يكون بعد الموت حياة فردية ولا شيء مما يقوله العامة عن الحياة الثانية.

^(١) وبما أن روح هذه الفلسفة مأخوذة عن أرسطو وعن أستاذه أفلاطون فيحسن بنا أن نذكر في هذا المقام حديثاً لأفلاطون مع تلامذته رواه بهاء الدين العاملي ولا نضمن صحة حرفه بل صحة روحه. قال أفلاطون «ربما خلوت بنفسي كثيراً عند الرياضيات وتأملت أحوال الموجودات المجردة عن الماديات وخلعت بدني جانباً وصرت كأني مجرد بلا بدن عارٍ عن الملابس الطبيعية فأكون داخل في ذاتي لا أعقل غيرها ولا أنظر فيما عداها وخارجاً عن الأشياء فحينئذ أرى في نفسي من الحسن والبهاء والسناء والضياء والخاص الغريبة العجيبة الأليقة ما أبقي عنده متعجباً حيران باهتاً فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الأعلى الروحاني الكريم الشريف وأني ذو حياة فعالة. ثم ترقيت بذهني من ذلك العالم إلى العوالم الإلهية والحضرة الربوبية فصرت كأني موضوع فيها معلق بها فوق العوالم العقلية النورية فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف وأرى هناك من البهاء والنور ما لا تقدر الألسن على وصفه والأسماع على قبول نقشه. فإذا استغرقت ذلك الشأن وغلبني ذلك النور والبهاء ولم أقو على احتماله هبطت من هناك إلى عالم الفكرة فحينئذ حجبت الفكرة عني ذلك النور فأبقي متعجباً أنني كيف انحدرت من ذلك العالم وعجبت كيف رأيت نفسي ممثلة نوراً وهي مع البدن كهيئتها. فعندها تذكرت قول مطريوس حيث أمرنا بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء إلى العالم العقلي».

فلسفته الأدبية

أما الفلسفة الأدبية فلم تشغل سوى حيز صغير في مذهب هذا الفيلسوف بإزاء فلسفته المادية. وقد صرف همه في تلك الفلسفة إلى نقض مذاهب «المتكلمين» الذين يقولون إن الخير في يد الله وإنه يصنعه بالبشر حينما يشاء وكيفما يشاء وبقدر ما يشاء من غير علة ولا سبب بل لأن إرادته تقتضي ذلك. فمن رأي ابن رشد في ذلك أن هذا المبدأ، ينقض كل مبادئ العدل والحق لأن ذلك يجعل حكومة العالم فوضى ربما شقي فيها الحكيم الفاضل وسعد الشرير اللئيم.

أما حرية الإنسان فهو يذهب فيها مذهباً معتدلاً. فإنه يقول أن الإنسان غير مطلق الحرية تماماً ولا مقيداً تماماً. وذلك أنه إذا نُظر إليه من جهة نفسه وباطنه فهو حر مطلق لأن نفسه مطلقة الحرية في جسمه ولكن إذا نُظر إليه من جهة حوادث الحياة الخارجية كان مقيداً بها لما لها من التأثير على أعماله.

تلخيص أحد كتبه

(الاتفاق بين الفلسفة والشريعة الإسلامية)

وإتماماً للفائدة نلخص في هذه المقالة كتاباً لابن رشد عنوانه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» ليقف القارئ على مذهب هذا الفيلسوف لفظاً ومعنى خصوصاً لأن هذا الكتاب متعلق بالموضوع الذي بحثنا هنا عنه. وغرض المؤلف في هذا الكتاب ثلاثة أمور. الأول إثبات أن الشرع الإسلامي يجيز «اعتبار الموجودات بالعقل وطلب معرفتها به» أي النظر فيها نظراً فلسفياً. والثاني وجوب تأويل آيات القرآن التي ظاهرها يخالف البرهان والعقل. والثالث وجوب عدم ذكر هذه التأويلات في الكتب التي تُكتب لعامة الناس لأن ذلك يجر العامة إلى الكفر. ولا ريب أنه بهذا القيد الأخير قد دل على اعتداله ورزاقته وأضعف به حجج أعدائه اللهم إلا أن يكون غرضه فيه الحط من مقام الإمام الغزالي الذي كان مقاوماً للفلسفة اليونانية كما تقدم. وذلك لأن هذا الإمام قد بسط تلك التأويلات في كتبه.

وقد ابتدأ المؤلف الكتاب الذي نحن في صدده بقوله «أما بعد حمد الله بجميع محامده والصلاة والسلام على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله» وبذلك اعترف اعترافاً صريحاً بالأصلين العظيمين من أصول الدين الإسلامي الذي كان يتهمه حساده بالمروق منه والزيغ عنه. ثم أنه بعد ذلك يقول^(١).

وجوب النظر بالقياس العقلي والأخذ عن غير المشاركين – «إن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم» وقد جاء في القرآن «اعتبروا يا أولي الأبصار. وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً» وقوله

^(١) إن العبارات والفقرات الموضوعية بين قوسين أو ضمتين هي لابن رشد والتي بلا قوسين أو ضمتين هي للجامعة ويُقصد بها التحام المعنى واتصاله.

«أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء. وهذا نص بالبحث على النظر في الموجودات» وقوله «وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض الآية» وأيضاً «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت» وأيضاً «ويتفكرون في خلق السموات والأرض».

قال «وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها. وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه - وهذا هو القياس أو بالقياس - فواجب أن نجعل نظرنّا في الموجودات بالقياس العقلي» وليس لقائل أن يقول إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول (من الإسلام) «فإن أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوبون بالنصوص» «وإن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه فيجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتقدم بالتأخر حتى تكمل المعرفة به» «وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يُعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام» ولما كان القدماء قد فحصوا عن أمر المقاييس العقلية أتم فحص «قبلناهم منهم وسررنا به وشكرناهم عليه. وما كان منه غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنّا منه وعذرناهم».

نقول أما كلمة «عذرناهم» هنا فإنها في الحقيقة كلمة فيلسوف وهي أجمل ذلك القول الجميل.

ثم قال «لو فرضنا الهندسة في وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة (علم الفلك) ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك» «ولو كان أذكى الناس طبعاً إلا بوحى أو شيء يشبه الوحي» «وهذا أمر يبين بنفسه ليس في الصنائع العملية فقط بل وفي العملية فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه. فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة».

«فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء (يعني الكتب اليونانية) واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه. وإن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها - وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية - فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى».

وجوب التأويل - ثم انتقل من هذه القضية بعد إثباتها إلى قضية التأويل فقال «وإذا كانت هذه الشرائع (الإسلامية) حقاً وداعية إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له» أي أن العلم موافق للدين كما أن الدين موافق للعلم. وبناء على ذلك قال الفيلسوف: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي» «وإذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهرة لذلك التأويل أو ما يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل» «والسبب في ورود فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر

الناس وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما» ولهذا المعنى ورد في القرآن «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات (إلى قوله) والراسخون في العلم».

«وكثير من الصدر الأول قد نُقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه أنه قال حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله» «ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس».

رده على الإمام الغزالي - ولكن هل إجماع الآراء في التأويل ممكن. قال الفيلسوف كلا. إذا «فما تقول في الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر وابن سينا فإن أبا حامد (الغزالي) قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل: (١) في القول بقدم العالم (٢) بأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك (٣) في تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد» قال الفيلسوف في ذلك «ليس تكفيره في ذلك قطعاً إذ قد صرح في كتابه (الترقية) إن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال» ثم تناول ابن رشد مسألة علم الله بالجزئيات وهي المسألة الثانية فقال:

علم الخالق بجزئيات الأمور

وقد نرى أن أبا حامد (الغزالي) قد غلط على الحكماء المشائين^(١) فيما نسب إليهم من أنهم يقولون أنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً. بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها. وذلك أن علمنا - بحول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره. وعلم الله بالوجود على مقابل هذا فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل.

العالم قديم أم حديث

ونظر بعد ذلك في المسألة الأولى أي قدم العالم فقال إن فيها ثلاثة أقوال «طرفان وواسطة بين الطرفين. وقد اتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة. فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة. والزمان متقدم عليه أعني على وجوده» ويدخل في ذلك النبات والحيوان والأرض والهواء والماء «وقد اتفق الجميع على تسميتها محدثة» «وأما الطرف

^(١) قال بهاء الدين العاملي «كان تلامذة أفلاطون ثلاث فرق وهم «الإشراقيون والرواقيون والمشائون» فالإشراقيون هم الذين جردوا الواح عقولهم عن النقوش الكونية فأشرفت عليهم لمعات أنوار الحكمة من لوح النفس الأفلاطونية وحدها من غير توسط العبارات وتخلل الإشارات. والرواقيون هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيت أفلاطون ويقتبسون الحكمة من عباراته وإشاراته. والمشائون هم الذين كانوا يمشون في ركابه ويطلقون منه فرائد الحكمة في تلك الحالة. وكان أرسطو من هؤلاء وربما يقال أن المشائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب أرسطو لا في ركاب أفلاطون».

المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان. وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين (القديما والأشعريين) على تسميته قديماً وهو الله تبارك وتعالى فاعل الكل وموجده والحافظ له» بقيت الواسطة وهي «موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أعني عن فاعل وهذا هو العالم بأسره» «والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم» «والمتكلمون (علماء الكلام) متفقون أيضاً مع القديما (اليونان) على أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الموجود المستقبل وإنما يختلفون في الزمان الماضي فالتكلمون يرون أنه متناه».

وأصحاب هذه المذاهب «من غلب عليه ما في الزمان من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً. وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة القديم الحقيقي ليس له علة. ومنهم من سماه محدثاً أزلياً وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناهياً عندهم في الماضي. فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر».

«وهذا كله مع أن هذه الآراء، في العالم، ليست على ظاهر الشرع فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنبياء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعني غير منقطع وذلك أن قوله تعالى (وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضي بظاهرة وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك. وقوله تعالى (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات) يقتضي أيضاً بظاهرة وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود وقوله تعالى (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) يقتضي بظاهرة أن السماوات خلقت من شيء»^(١).

(١) وما لا يخلو ذكره هنا من فائدة وفكاهة قول حضرة الرحالة ك في كتابه طابع الاستبداد الذي صدر في العالم الماضي عن تأويل بعض آيات القرآن تأويلاً ينطبق على أقوال العلماء في خلق الكون والاكتشافات العلمية الحديثة وهذا نصه: «قد كشفوا أن مادة الكون هي الأثير وقد وصف القرآن بدء التكوين فقال «واستوى إلى السماء وهي دخان» — وكشفوا أن الكائنات في حركة دائمة دائبة والقرآن يقول «وآية لهم الأرض الميتة أحييناها» إلى أن يقول «وكل في فلك يسبحون» — وحققوا أن الأرض منفقة من النظام الشمسي والقرآن يقول «إن السماوات والأرض كانتا رتقا ففقتاهما» وحققوا أن القمر منشق من الأرض والقرآن يقول «أفلا يرون أنا نأتي الأرض لنقصها من أطرافها» ويقول «اقرب الساعة وانشق القمر» — وحققوا أن طبقات الأرض سبعة والقرآن يقول «خلق السبع سموات طباقاً ومن الأرض مثلهن» — وحققوا أنه لولا الجبال لاقتضى الفل النوعي أن تميد الأرض أي ترج في دورتها والقرآن يقول «ألقي في الأرض رواسي أن تميد بكم» — وكشفوا أن التغيير في التركيب الكيميائي بل والمعنوي ناشئ عن تخالف نسبة المقادير والقرآن يقول «كل شيء عنده بمقدار» — وكشفوا أن للجمادات حياة قائمة بماء البلور والقرآن يقول «جعلنا من الماء كل شيء حياً» — وحققوا أن العالم العضوي ومنه الإنسان ترقى من الجماد والقرآن يقول: «خلقنا الإنسان من سلالة من طين» — وكشفوا ناموس اللقاح العام في النبات والقرآن يقول «خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض» ويقول «فاخرجنا به أزواجاً من نبات شتى» ويقول «واهتزت الأرض وربت وأنبت من كل زوج بهيج» ويقول «من كل الثمرات جعل فيها زوجين» — وكشفوا طريقة إمساك الظل أي التصوير الشمسي والقرآن يقول «لم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً» — وكشفوا تسير السفن والمركبات بالبخار والكهرباء والقرآن يقول بعد ذكره الدواب والجواري بالريح «ولخلقنا لهم من مثله ما يركبون» — وكشفوا وجود المكروب وتأثيره الجديري وغيره من المرض والقرآن يقول «أرسل عليهم طيراً أبابيل» أي متتابعة مجتمعة «ترميهم بحجارة من سجيل» أي من طين المستنقعات اليابس. إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المحققة لبعض مكتشفات علم الهيئة والنواميس الطبيعية»

ولكن إذا كان التأويل واجباً فهو لا يكون في الأصول «مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي» بل يكون في الفروع «وإن كان في الأصول فالتأويل له كافر مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وأنها حيلة وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط»

«وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا أن ههنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر. وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة. وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة» «وفي هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ولذلك قال عليه السلام في السوداء إذا أخبرته أن الله في السماء أعتقها فإنها مؤمنة إذ كانت ليست من أهل البرهان. والسبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل أعني أنهم لا يصدقون بالشيء إلا من جهة ما يتخيلونه يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوباً إلى شيء متخيل».

المعاد وحملته على الغزالي

ثم إنه بعد هذا التمهيد تناول المسألة الثالثة من مسائل الغزالي أي مسألة المعاد^(١) فقال «يشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذوراً والمصيب مشكوراً أو مأجوراً» ثم قال إن التأويل في هذه المسألة الخطيرة يجب أن يكون «في صفة المعاد لا في وجوده» على شرط أن يكون التأويل «لا يؤدي إلى نفي الوجود» لأن «جحد الوجود في هذه كفر لأنه في أصل من أصول الشريعة» «وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر».

وهنا حمل حملة شديدة على الإمام الغزالي فقال ما نصه :

«ولذلك ما نرى أن من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر والداعي إلى الكفر كافر ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل

^(١) وإليك ما ذكره الإمام الغزالي عن «المعاد» في كتابه تهافت الفلاسفة «الأقوال الممكنة في أمر المعاد لا تزيد على خمسة وقد ذهب إلى كل منها جماعة "الأول" ثبوت المعاد الجسماني فقط وأن المعاد ليس إلا لهذا البدن وهو قول نفاة النفس الناطقة الجردة وهم أكثر أهل الإسلام "الثاني" ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الإلهيين اللذين ذهبوا إلى أن الإنسان هو النفس الناطقة فقط الجردة وهم أكثر أهل الإسلام "الثاني" ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الإلهيين اللذين ذهبوا إلى أن الإنسان هو النفس الناطقة فقط وأن البدن آلة تستعمل وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها "الثالث" ثبوت المعاد الروحاني والجسماني معاً وهو قول من يثبت النفس الجردة الناطقة من الإسلاميين كالإمام الغزالي والحكيم الراغب وغيرهما وكثير من المتصوفة "الرابع" عدم ثبوت شيء منها وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يعتد بهم ولا بمذاهبهم لا في الملّة ولا في الفلسفة "الخامس" في التوقف وهو المنقول عن جالينوس فقد نُقل عنه أنه قال في مرضه الذي مات فيه «لا أعلم إذا كانت النفس هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل عادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد».

البرهان وأما إذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة وإن كان الرجل إنما قصد خيراً وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ولكن كثر بذلك الفساد ليس بدون كثرة أهل العلم وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة وقوم إلى ثلب الشريعة وقوم إلى الجمع بينهما. ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه. والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه بل هو مع الأشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى أنه كما قيل:

يوماً يمان إذا لاقيت ذا يمن وإن لقيت معدياً فعدناني

نقول وكأن الفيلسوف قد خشي أن يؤاخذ بما آخذ به الإمام الغزالي لبسطه هو نفسه مبادئ الفلسفة والتأويل في كتب تقع بين أيدي العامة كما في هذا الكتاب فقال تبرئة لنفسه «ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما استخرنا أن نكتب في ذلك حرفاً لأن شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان» ولكن لو عاش الفيلسوف في هذا الزمن ورأى السكك الحديدية التي قربت الأبعاد واختصرت المسافات. والصحافة التي هي السكك الحديدية المعنوية للأفكار لسرعة نشرها إياها ومزجها بعضها ببعض من جنوبي الكرة إلى شمالها ومن شرقها إلى غربها لتحقق أن الطريقة التي أشار بها من ستر وجه الفلسفة عن الفئة الكبرى من البشر طريقة لم تكن الكرة الأرضية قادرة على التزامها وقتاً طويلاً.

رغبته في وضع كتاب مهم

ثم عاد إلى مسألة التأويل التي هي دعامة هذا الكتاب فقال أنه إذا وقع إشكال في ظاهر القول الديني ولم يكن ظاهراً بنفسه للجميع وجب «أن يُصرح ويُقال أنه متشابه لا يعلمه إلا الله. وأن الوقف يجب هنا في قوله عز وجل: وما يعلم تأويله إلا الله. وبمثل هذا يأتي الجواب بالسؤال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها. مثل قوله تعالى: ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً».

ولذلك «ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلاً عن الفاسدة. والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الإنسان وأبى أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات. أعني المذكورة في قوله تعالى: إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال (الآية).

وهذه التأويلات في الشرع هي التي كانت سبباً في «نشأة فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضاً وبدع بعضهم بعضاً وبخاصة وبخاصة الفاسد منها» «ومن أتى بعدهم لما استعملوا التأويل قلّ تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم» «فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعتمد إلى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كلفنا اعتقاده ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً إلا إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه أعني ظهوراً مشتركاً للجميع».

ويعني الفيلسوف بذلك أن يُستخرج من القرآن في كتاب خصوصي كل العقائد الواجب الاعتقاد بها من دون تأويل أو بتأويل ظاهر أجلى ظهور للخاصة والعامّة لتكون أساساً مشتركاً لجميع المسلمين يبنون عليه معتقدهم بلا نزاع ولا جدال فلا تؤثر فيه مجادلاتهم في التأويلات الأخرى المفهومة والغير مفهومة. قال «ويودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه. وإن أنسا الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما يتيسر لنا منه. فعسى أن يكون ذلك مبدأً لمن يأتي بعد. فإن النفس في غاية الحزن والتألم مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة. وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة فإن الأذية من الصديق هي «أشد» من الأذية من العدو. أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة فالأذية ممن يُنسب إليها أشد الأذية»

هذا ما رأينا تلخيصه من هذا الكتاب للدلالة على مبادئ ابن رشد وعلى منحاه في التأليف وأسلوبه في المناظرة وقد جمعنا في هذه الخلاصة كل أغراض المؤلف.

* * *

﴿الاضطهاد في النصرانية والإسلام﴾ وهنا تحضرنا مقابلة لا بد منها. وهذه المقابلة هي بين الدين المسيحي والدين الإسلامي من حيث اضطهاد العلماء وتكفيرهم وإهانتهم وقتلهم دفاعاً عن تقاليد الدين. وهذه المقابلة تقتضي سؤالاً وهو: أي كان أكثر تسامحاً وأقل تعصباً فيما يختص بالعلم والعلماء: الدين المسيحي أم الدين الإسلامي؟

فمنهم من يرى أن الدين المسيحي كان أكثر تسامحاً من الدين الإسلامي. لأن بعض علماء النصرانية وكتابها قالوا فيها أقوالاً في منتهى التطرف والغلو والتحامل ومع ذلك لم يضرهم شيء. أما ابن رشد الذي أهين كل تلك الإهانة فإنه لم ينكر شيئاً من أصول الدين كما تقدم ولكنه نظر بعقله في الكائنات وشرح فلسفته لسواه فقامت قياتهم عليه. فكيف به لو قال في المذهب الإسلامي عشر معشار ما قاله فولتير وديدرو وروسو ورنان في المذهب المسيحي.

فيرد عليهم آخرون بقولهم بل إن الدين الإسلامي كان أكثر تسامحاً من الدين المسيحي. فإنكم هل رأيتم في تاريخ الدين الإسلامي علماء يُحرقون وهم على قيد الحياة لأنهم أنكروا ما أنكروه كما جرى في ديوان التفتيش في إسبانيا. كلا. وذلك لعدة أسباب. منها أولاً احترامنا العلم وانطباع حبه في نفوسنا نأخذ مع مبادئنا الدينية. وثانياً أن كل من يدخل في مذهبنا يكون أخاً لنا. ونحن نحترم هذا الإخاء فيه أشد احترام ولذلك فإننا إذا أسأنا إليه لإنكاره بعض عقائدنا فإننا نجعل للإساءة حداً لا يتعداه. فنكفّره وننفيه ونمنع كتبه. ولكننا لا نسفك دماءه لأننا نحترم إخاءه.

فيرد عليهم الأولون بقولهم: هل يجب أن يكون التسامح مع القريب فقط أم مع القريب والغريب معاً. ثم ألا تذكر الحروب والفتن التي قامت بين شعوب المسلمين وحكامهم بسبب الاعتقادات الدينية فأضعفت أمّتهم وقرقت كلمتهم. فهل يجوز أن تسموا محاربة شخص واحد وإعدامه «محاربة للإنسانية» ولا تسموا كذلك محاربة شعب لشعب وأمة لأمة.

أما نحن فلا نفصل بين هذين القولين ولكننا ننظر إلى هذه المسألة من وجه آخر. وذلك أننا نرى أن السلطة المدنية في الإسلام مقرونة بالسلطة الدينية بحكم الشرع لأن الحاكم العام هو حاكم وخليفة معاً.

وبناءً على ذلك فإن التسامح يكون في هذه الطريقة أصعب منه في الطريقة المسيحية. فإن الديانة المسيحية قد فصلت بين السلطتين فصلاً بديعاً مهد للعالم سبيل الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقي وذلك بكلمة واحدة وهي «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» وبناءً على ذلك فإن السلطة المدنية في هذه الطريقة إذا تركت للسلطة الدينية مجالاً للضغط على حرية الأفراد من أجل اعتقاداتهم الخصوصية فضلاً عن قتلهم وسقي الأرض بدمائهم البريئة فإنها تجني جناية هائلة على الإنسانية. وعلى ذلك لا يكون في هذه الطريقة من التسامح أكثر مما في تلك إذا بدا منها نقص ولو كان هذا النقص أخف من نقص شقيقتها. لأنه لا نقص أعظم من نقص القادر على التمام.

وهناك اعتبار آخر. وهو أن العلم والفلسفة قد تمكنا إلى الآن من التغلب على الاضطهاد المسيحي ولذلك نما غرسهما في تربة أوروبا وأينع وأثمر التمدن الحديث. ولكنهما لم يتمكنا من التغلب على الاضطهاد الإسلامي وفي ذلك دليل واقعي على أن النصرانية كانت أكثر تسامحاً مع الفلسفة.

* * *

«الفلسفة بعد ابن رشد وأخلافه» وهذا الرأي يسوقنا إلى الكلام عن الفلسفة عند العرب بعد ابن رشد. فنقول باختصار أنه كان من المنتظر بعد ظهور ابن رشد في الأندلس أن يقوم بعده نوابغ من بني قومه يتوسعون في الدروس الفلسفية وينتفعون بالشروح التي وضعها ابن رشد على أرسطو وبذلك يكملون الحركة الاجتماعية والفلسفية ويقومون مقام فلاسفة الإفرنج الذين جاءوا بعدهم فأخذوا عنهم وكملوها. وإنما كان ذلك منتظراً لأنه من الصعب على العقل البشري أن يصدق أن تلك البزور الفلسفية التي بزرها هذا الفيلسوف تجف ذلك الجفاف في التربة الأندلسية وتختنق هذا الاختناق.

ومع ذلك فقد جفت واختنقت. جفت لأن شبهة الكفر كانت تقع بعد ابن رشد على كل مشتغل بالفلسفة. وبناءً على ذلك انصرفت العقول عن صناعة الحكمة ولم يبق بعد ابن رشد فيلسوف كبير مثله ليكمل عمله.

على أن تلامذة ابن رشد الذين نشروا مبادئه بعده وترجموا كتبه إلى العبرانية واللاتينية كانوا أكثرهم من اليهود والنصارى. ولقد انتشر في أوروبا مذهب ابن رشد في ذلك الزمان انتشاراً عظيماً حتى اضطر أحد البابوات أن يحرم من الكنيسة كل من يعتقد بمذهب ابن رشد في الفلسفة.

بقي أن نذكر شيئاً عن أخلاق هذا الفيلسوف. نقول أنه كان لطيفاً عفيفاً ميالاً للعزلة منقطعاً إلى الدرس والمطالعة. وإليك منه عبارة تدل على مبلغ شغفه بالدرس والتأليف. قال «إن الدين الخاص بالفلاسفة هو درس الوجود والكائنات»^(١) ذلك أن أشرف عبادة تقدم لله تعالى هي معرفة مخلوقاته ومصنوعاته لأن ذلك بمثابة معرفته. هذا أشرف الأعمال التي يرضى الله عنها في حين أن أقبح الأعمال عمل من يكفر ويخطئ الذين يقدمون لله هذه العبادة التي هي خير العبادات ويتقربون منه بهذه الديانة التي هي خير الديانات.

(١) وفي الحديث نقلاً عن العاملي «لا يكمل إيمان المرء حتى يكون أن لا يعرف أحب إليه من أن يعرف»

وكان بسيط المعيشة متقشفاً في حياته كارهاً للظلم. ولقد تولى القضاء سنوات عديدة دون أن يحكم قط بالإعدام على أحد في الذين حوكموا لديه. بل إنه كان حين وجوب الحكم بالإعدام يتنازل عن ذلك حينئذ لسواه فكأنه يفرُّ من الدماء لكي لا تقع في عنقه.

* * *

﴿هل مذهب ابن رشد صحيح﴾ هذا ما رأينا ذكره عن ابن رشد ولقد آن أن نختم هذه المقالة لأنها قد طالت ومع ذلك فقد رأيناها قصيرة ونحن نكتبها لأن القلم لو ملأ كل صفحات هذا الجزء عن هذا الفيلسوف لما أروى غليله.

ولكن قبل الختام لا بد أن يحضر القارئ سؤال وهو: هل مذهب هذا الفيلسوف صحيح؟ فالجواب عن ذلك أن القارئ يخطئ إذا كان يسأل عن صحة كل مذهب من مذاهب الفلاسفة أو عن فساده. فإن لكل واحد من الفلاسفة الذين يقفون حياتهم للبحث في ما وراء الطبيعة مذهباً خاصاً وفلسفة خاصة يناقضان مذهب الآخر وفلسفته. فمثلهم في ذلك مثل قوم يجلسون على شاطئ البحر ويأخذون في بناء بيوت من الرمل والصخر والحجارة التي على الشاطئ. ولذلك تجد في بناء كل واحد منهم رملاً وصخراً: أي ضعفاً وقوة وذلك إما لأن الحقيقة المحجبة قد آلت على نفسها أن تبقى محجوبة عن أرض فيها ما في أرضنا من الصغائر والدنايا أو أن العقل البشري خلق محدوداً وما كان محدوداً لا يحد ما لا حد له. ولذلك نقول مع الشاعر دون أن نشاركه بما في قوله من الاحتقار للفلسفة لأن العجز لا يوجب الاحتقار:

تاه الأنام بسكرهم	فلذاك صاحي القوم عريد
تالله لا موسى الكليم	ولا المسيح ولا محمد
كلا ولا جبريل وهو إلى محل القدس يصعد	
علموا ولا النفس البسيطة لا ولا العقل المجرد	
من كنه ذاتك غير أنك	أوحدي الذات سرمد
فليخسأ الحكماء عن	حرم له الأملاك سجد
من أنت يا رسطو ومن	أفلاط قبلك يا مبلد
ومن ابن سينا حين هذ	ب ما أتيت به وشيد
ما أنتمم إلا الفـرا	ش رأى السراج وقد توقد
فدنا فأحرق نفسه	ولو اهتدى رشداً لأبعد

فرح أنطون

المصدر: الجامعة - السنة الثالثة - الجزء الثامن - حزيران ١٩٠٢

عود إلى ابن رشد

لما هممنا بكتابة ترجمة فيلسوف الإسلام أبي الوليد ابن رشد المنشورة في صدر هذا الجزء أخذنا في مطالعة بعض كتبه وما كتبه العرب والإفرنج عنه. وبما أن الفيلسوف رنان قد ألف كتاباً ضخماً^(١) عن ابن رشد وتاريخه ومبادئه فقد بعثنا نطلب هذا الكتاب لنستعين به أيضاً. فلما وردنا هذا الكتاب ظهر لنا من مطالعته أنه جدير بالنقل والتلخيص لاشتماله على تاريخ الفلسفة في ذلك الزمن وتاريخ انتقال صولجان المجد والعلم والمدنية من عرب الأندلس إلى الأوربيين وهو الحادث العظيم في التاريخ الإنساني. ولذلك عزمنا على تلخيصه في الجامعة أيضاً. ولا ريب عندنا أن القراء يجدون في هذه الخلاصة من الأقوال الفلسفية الرنانية والاستنتاجات المفيدة والتصورات الغزلية الجميلة ما تعودوه في أقوال رنان. ولقد نشر رنان في ذيل كتابه هذا صفحات باللغة العربية لعدة من مؤلفي الأندلس الذين ذكروا ترجمة ابن رشد كابن العبار^(٢) والأنصاري وابن أبي أصيبعة والذهبي. وقد رأينا أن نلخص شيئاً من هذه الأقوال لأنها لم ترد في الترجمة التي نشرناها في صدر هذا الجزء فضلاً عن أنها منقولة عن كتب محفوظة في مكاتب أوروبا الكبرى التي أخذها رنان منها.

شهادة ابن العبار

قال ابن العبار كانت الدراية في ابن رشد أغلب عليه من الرواية ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً. وقد عني بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة عرسه. وقد سؤد في ما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة. وكان يُفزع إلى فتواه في الطب كما يُفزع إلى فتواه في الفقه. وقد حكى عنه أبو القاسم بن الطليسان أنه كان يحفظ شعري حبيب والمتنبي ويكثر التمثل بهما في مجلسه.

شهادة الأنصاري

والمنشور الذي نشره الخليفة بتحريم فلسفة ابن رشد

أما ما نقله رنان عن الأنصاري ففيه منشور في غاية الأهمية وقد وجه إليه رنان في مقدمة الكتاب نظر المستشرقين. وهذا المنشور هو نسخة الرسالة التي نشرها المنصور في الأندلس ومراكش يحذر الناس فيها

(١) عدد صفحاته ٤٨٦ صفحة بمجم الجامعة.

(٢) هو ابن الأبار، وفرح أنطون يقرأ اسمه هكذا لأنه ينقله عن اللغة الفرنسية. م.خ.

من مبادئ ابن رشد وتلامذته. وقد كتب هذا المنشور كاتب المنصور أبو عبد الله بن عياش. ومما جاء فيه قوله «لما أراد الله فضيحة عمايتهم، وكشف غوايتهم، وقَفَ لبعضهم على كتبٍ مسطورة في الضلال، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال. ظاهرها موشح بكتاب الله. وباطنها مصرح بالإعراض عن الله. لئس منها الإيمان بالظلم. وجيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم. مزية للأقدام. وهم يدب في باطن الإسلام» وأيضاً «فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم ويخالفونها بباطنهم وغيهم وبهتانهم. فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأقصيناهم كما يُقصى السفهاء من الغواة» وأيضاً «فاحذروا وفقكم الله هذه الشرزمة على الإيمان، حذركم السموم السارية في الأبدان، ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزأوه النار التي بها يُعذب أربابه. وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه. والله تعالى يُظهر من دنس الملحدين اجتماعكم. ويكتب في صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم إنه منعم كريم»

وقد أشار الأنصاري إلى محاكمة ابن رشد لدى علماء قرطبة في جامعها الكبير فقال «وقد قُرئت بالمجلس وتداولت^(١) أغراضها ومعانيها وقواعدها ومبانيها فخرجت بما دلت عليه أسوأ مخرج وربما ذيلها «مكر الطالبين» فلم يمكن عند اجتماع الملاء إلا المدافعة عن شريعة الإسلام» وعند الاجتماع تكلم القاضي أبو عبد الله بن مروان فكانه رام تخفيف التهمة فقال ما معناه «إن الأشياء لا بد في كثير منها أن تكون له جهة نافعة وجهة ضارة كالنار وغيرها فمتى غلب النافع على الضار عَمِلَ بحسبه ومتى كان الأمر بالضد فبالضد. فابتدأ الكلام الخطيب أبو علي بن حجاج وعرف الناس بما «أمر به» من أنهم مرقوا من الدين» ثم أمر أبو الوليد بسكنى اليسانة (ليسنة) وكان أكثر أهلها من اليهود. وقد قال الأنصاري أنه أمر بسكنائها «لقول من قال أنه يُنسب في بني إسرائيل، وأنه لا يعرف له نسبة في قبائل الأندلس».

وروى الأنصاري أن من أسباب نكبة ابن رشد «اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور والي قرطبة» ومنها أيضاً أنه كتب في كتاب الحيوان «ورأيت الزرافة عند ملك البربر» يعني الخليفة المنصور ملك العرب لأن اليونان كانوا يلقبون العرب كذلك. فلما بلغ المنصور هذا القول من حساد ابن رشد سأل عنه فأجابه إنني كتبت «ملك البرين» فقرأوا ملك البرين البربر. فأسرها المنصور في نفسه.

ومن ذلك ما حدث به الشيخ أبو الحسن الرعيني عن شيخه أبي محمد عبد الكبير. قال عن اتهام الناس ابن رشد بالإلحاد «إن هذا الذي يُنسب إليه ما كان يظهر عليه. ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه وما كدت آخذ عليه فلتة إلا واحدة وهي عظمى الفلتات» وبيان هذه الفلتة أنه شاع في المشرق والأندلس أن ريحاً عاتية تهب في يوم كذا وكذا فتهلك الناس. وقد طبق هذا الحديث البلاد فجمع والي قرطبة طلبتها وعلماءها وفيهم ابن رشد وهو القاضي بقرطبة يومئذ ليسألهم عن ذلك. ولما انصرف الطلبة تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة قال الأنصاري. «فقال

^(١) إن رنان يصحح هذه الكلمة في حاشية الكتاب فيجعلها «تداولت» والصحيح «تداولت» بناءً على المجهول لأنها معطوفة على «قُرئت» على أنه صحح في الأصل العربي في مواضع أخرى عدة أغلاط ناشئة عن خطأ في النسخ فكان مصيباً في تصحيحه كل الإصاهاة.

أبو محمد الكبير: إن صحَّ أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد إذ لم تُعلم ريح بعدُ يعم هلاكها. فانبرى^(١) ابن رشد ولم يتمالك أن قال: والله وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف سبب هلاكهم. فسقط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وقد نقل الأنصاري أبياتاً كثيرة في ذم ابن رشد منها قول الحاج أبي الحسين بن جبير

الآن قد أيقن ابن رشد أن تواليفه توالف
يا ظالماً نفسه تأمل هل تجد اليوم من توالف

وله أيضاً

لم تلزم الرشد يا ابن الرشد لما علا في الزمان جدك
وكننت في الدين ذا رياء ما هكذا كان فيه جدك

شهادة ابن أبي أصيبعة

أما ابن أبي أصيبعة فإنه يقول عنه أنه أوحى في علم الفقه والخلاف. وأنه كان ذكياً رث البزة قوي النفس. وأنه «متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلوم يخاطب المنصور بأن يقول: تسمع يا أخي؟» وكان الخليفة المنصور يستاء من ذلك في سره. وقد قال ابن أبي أصيبعة أيضاً «وخلف (ابن رشد) ولداً طبيباً عالماً بالصناعة يقال له أبو محمد عبد الله وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالفقه واستخدموا في قضاء الكور. ومن كلام أبي الوليد بن رشد: من اشتغل بعلم التشريع ازداد إيماناً بالله تعالى» ثم أحصى مؤلفاته في صفحتين ونصف وقد اشرنا إليها. هذا ما رأينا ضمه في هذا الفصل إلى ترجمته في صدر الجزء لتتم الفائدة. وقد نشرناه هنا لأن هذا الكتاب وردنا بعد طبع باب المشاهير.

الجامعة

(١) في الأصل «فانبرى» ولعل رنان لم ينتبه إليها أو أنها خطأ مطبعي.

فلسفة ابن رشد^(١)

محمد عبده ١٨٤٩ - ١٩٠٥

قرأت ما نشرت «الجامعة» من ترجمة ابن رشد، مررت على ما نقلت من آراء المتكلمين وآرائه بغير تدقيق، لأنني أعرف آراء الفريقين من قبل، ولم يكن لي قصد إلى النقد، وإنما أريد أن أستفيد جديداً. لهذا لم يقف نظري لأول وهلة إلا على ما حوته تلك الجملة: «الاضطهاد في النصرانية والإسلام».. قرأتها بترؤ، وانتهيت منها إلى حكم من «الجامعة» يخالف ما أعتقد ولا يلتئم مع ما أعرف ويعرف العارفون من الشواهد التاريخية. عند ذلك تحركت نفسي إلى كتابة سطور أشير فيها إلى كشف مستور أو إعادة ذكر مشهور على أسماع الجمهور.

* * *

لاقاني بعض قراء تلك الترجمة، فرأيت الأثر في نفسه أشد، ولسانه في العتب أحد. وذكر أشياء في غير هذا الفصل من الترجمة، ولفتني إلى إعادة النظر فيها. رجعت إلى الترجمة فوجدت فيها موضعين آخرين يطلبان مني الكلام عليهما، وبأن أحادث «الجامعة» فيهما.

* * *

لو كانت منزلة غيرها من المجلات التي لا يُعنى كاتبوها إلا بنقل ما يقع تحت أنظارهم، أو تحبير ما يعبر عن أهوائهم وأفكارهم، من دون عناية بتقرير الحقيقة، ولا رعاية لمعتقدات القراء، لوجدت من شواغل عملي ما يصرفني عن ذكر ما عرض فيها، ولكنها من المجلات التي لو أهملتُ مباحثها من إنعام النظر، وجعلتها في جانب عما تستحقه من النقد لبخستها حقها، ونبتت بها عن موضعها.

ولهذا رأيت أن أذكر لها ما رأيت في ذينك الموضعين، وأبين حقيقة الأمر في الثالث^(٢) أما الموضعان فهما:

(فلسفة المتكلمين وآراؤهم في الوجود) و(فلسفة ابن رشد وآراؤه في خلق العالم، واتصال الكون بالخالق، وطريق اتصال الإنسان به، والخلود)، وهما موضوع كلامي اليوم.

^(١) رد الأستاذ الإمام بمقاله هذا على فرح أنطون عندما كتب في (الجامعة) سنة ١٩٠٣م. دراسته الشهيرة عن «ابن رشد وفلسفته» انظر كتاب فرح أنطون بهذا العنوان. طبعة الإسكندرية ١٩٠٣.

^(٢) وهو موضوع الاضطهاد في النصرانية والإسلام.

فلسفة المتكلمين وآراؤهم في الوجود:

قالت «الجامعة»: «فلسفة المتكلمين هذه (أي في وجود العالم) مبنية على أمرين: الأول: حدوث المادة في الكون أي وجودها بخلق خالق. والثاني: وجود خالق مطلق التصرف في الكون، ومنفصل عنه، ومدبر له. وبما أن الخالق مطلق التصرف في كونه فلا تسأل إذاً عن السبب إذا حدث في الكون شيء، لأن الخالق نفسه هو السبب، وليس من سبب سواه. إذاً فلا يلزم عن ذلك قطعياً أن يكون بين حوادث الكون روابط وعلائق، كأن ينتج بعضها عن بعض، لأن هذه الحوادث تحدث بأمر الخالق وحده. وفي الإمكان أن يكون العالم بصورة غير الصورة المصور بها الآن، بقدرة هذا الخالق».

حدوث المادة عند المتكلمين ليس معناه أن تكون خلق خالق، فإن الخلق في إصلاحهم هو الإيجاد، وكون المادة صادرة عن موجد لم يختلف فيه المتكلم والفيلسوف الإلهي^(١). فأرسطو يقول: إن المادة قد استفادت وجودها من موجدها وهو الواجب، وواسطة فيض الوجود عليها وهو العقل الفعال، على ما سيأتي بيانه، وإن كان لا أول لوجودها. وإنما حدوث المادة عند المتكلمين هو وجود الأجسام وعوارضها بعد أن لم تكن موجودة، بحيث يُفرض لوجودها بداية زمنية تنتهي إليها سلسلتها من جانب الماضي. ولا يجوز أن يوصف بالأزلية إلا الله وحده، وصفاته عند القائلين بأنها وجودية^(٢). وقبل هذه البداية التي لا يمكن تحديدها لم يكن وجود سوى وجود خالق الكون، ثم أنه أراد إيجاد الكون فأوجده من العدم البحث^(٣).

هذا هو بناء مذهب المتكلمين، وهو مذهب أهل النظر من المسيحيين واليهود أيضاً، فلم يخالف فيه مليّ أهل الليل الثلاث.

أما كون هذا المذهب وحده هو الذي يصح أخذه من القرآن، أو أنه يجوز أن يتفق مع معاني القرآن، رأي آخر، بل هو الذي يظهر منه، فذلك بحث آخر لسنا بصدد الآن، فإن كلامنا في تصوير مذهب المتكلمين^(٤).

^(١) أي الذي يرى للكون والوجود علة فاعلة، وهو في مقابل الفيلسوف المادي.

^(٢) وهم غير المعتزلة، إذ المعتزلة ينزهون الخالق عن الصفات الوجودية، حتى لا تكون هناك صفات قديمة معه، وهم أصحاب موقف تنزيهي يجرد الذات الفاعلة القديمة من كل الصفات بخافة شبهات الإشراك بالله.

^(٣) والإيجاد من العدم البحث هو موقف الأشاعرة، أما المعتزلة فلهم في ذلك نظرية تسمى بنظرية «المعدوم» الذي كانت عليه الأشياء قبل وجودها، والأشياء في حالة «المعدوم» هي ما يسميها ابن رشد الأشياء في حالة «الوجود بالقوة» وقبل أن تنتقل إلى مرحلة «الوجود بالفعل». راجع الفصل الذي قدمناه راجع كتابنا [المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد] طبعة دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧١.

^(٤) أي أن الأستاذ الإمام يفرق بين الجدل الكثير الذي أثاره المتكلمون حول هذا الموضوع، وبين ما يمكن أن يفهمه المجتهد من القرآن في هذا المقام، وذلك لأن القرآن قد اكتفى في مثل هذه المواقف بالكليات والعموميات التي أراحت العقل الإنساني من التفاصيل، وأطلقت له العنان، دونما حرج أو قيود. راجع حديث الأستاذ أمين الخولي عن «الطور» في مقدمة كتابه (المجددون في الإسلام) الجزء الأول. دار المعرفة. القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

الأصل الثاني - وهو وجود خالق مطلق التصرف - لازم للأصل الأول، لأن هذا العالم إذا كان موجوداً بعقل مُوجد فموجده هو خالقه، وهو مطلق التصرف، بمعنى أنه يختار ما يخلق على الوجه الذي يخلق. والمتكلمون إن اتفقوا على أن خالق العالم يختار، انقسموا إلى فريقين عظيمين: فالقدريّة منهم ويُسمّون بالمعتزلة أيضاً، قالوا إن الخالق وضع للكون نظاماً تنطبق أصوله على مصالح المخلوقين، وأودع في المخلوقين قُوًى أو قُدراً تصدر عنها آثارها بطريق التوليد^(١) والسببية أو بطريق الإرادة والاختيار. فهذا الفريق من المتكلمين لا يخالف الفلاسفة في قولهم بلزوم الآثار لمصادرهما أو تأثير قُدَرِ المخلوقين في أفعالهم، وقد بقي من أهل هذا المذهب إلى اليوم طائفة الشيعة الإمامية والزيدية^(٢) فإنهم لا يخالفون المعتزلة في هذه الأصول. فإذا حدث في الكون حادث سأل صاحب هذا المذهب عن سببه المباشر له، وإن كانت جميع الأسباب تنتهي إلى مصدرها الأول، وهو الخالق، كما يسأل الفيلسوف، بلا فرق.

والفريق الآخر، الذي عَنَتُهُ «الجامعة»، وهو الذي يرى إسناد الآثار إلى الخالق مباشرة. لم يقطع العلاقة بين الأسباب الظاهرة ومُسبباتها، بل قال أن الله يُصيرُ وجود المُسبب عند وجود السبب، فلا يقال إن الأكل (مثلاً) هو الذي يُحدث الشبع، بل الشبع شيء يحدثه الله عند الأكل، ولكنه لا يحدث عند الخوي إلا إذا أراد أن يخرق النظام الذي جرت به سنته لأمر عظيم يريد توجيه النفوس إليه.

وحمل هذا الفريق على هذا القول إنكاره نسبة الإيجاد ومنح الوجود إلى شيء سوى واجب الوجود. وقالوا في الأفعال الاختيارية أن الله يوجددها عند تعلّق كسب العبد بها، ولهم في تصوير معنى الكسب كلام طويل لا يليق بهذا المقام استيفاه. وقالوا إن الأسباب والآلات لا بد منها في صدور الأثر إلا أن الذي يعطيه الوجود، عند استكمالها، هو الخالق.

ولهذا اتفق جميع المتكلمين على أن التكليف بالأحكام الشرعية يعتمد التمكن من الإتيان بالمكلف به، من حيث حال المكلف، وصرحوا بأنه لم يقع تكليف بشيء إلا إذا تبسرت أسبابه وارتفعت الموانع منه. غير أنهم يلقبون هذه الأسباب بالعادية لأنه ليس من الواجب على الخالق أن يلتزمها، مع اعتقادهم بأنه قررها وجرت سنته بها. ولقبوا ما يحدث في العالم مخالفاً لها بخارق العادة. وليس كل غريب عندهم بخارق للعادة، بل الخارق هو ما لا يدخل في مُكنة قوة حادثة ولا يقدر على إحداثه إلا القادر على مخالفة النظام الذي سنه وهو الله.

هذا الفريق من المتكلمين يستند في إثبات صفة العلم لله تعالى إلى ما في هذا العالم من النظام، وإلى ما حواه ذلك النظام من الأسرار والحكم، وهل يتأتى ذلك الاستناد منهم إن لم يقولوا بوجود العلاقة بين الأسباب ومُسبباتها؟

(١) والتوليد هو فعل الإنسان غير المباشر، المتولد عن فعله المباشر، أو عن فعل متولد عن فعل مباشر.. إلخ. وذلك مثل الوفاة الناشئة عن رمي حجر من فوق جبل، فرمي الحجر فعل مباشر، وإصابة الحجر، دون قصد من الرامي، إنساناً وإماتته، فعلم متولد عن الفعل المباشر (راجع الجزء التاسع من المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار الهمداني).

(٢) والشيعة الإمامية ورأسهم الإمام جعفر الصادق (٧٠٠ - ٧٦٥م) ولقد كان يرى رأي المعتزلة فيما عدا موضوع الإمامة، ومثلهم الشيعة الزيدية الذين ينتسبون إلى الإمام زيد بن علي التوفي سنة ٧٣٤م. راجع (باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل) لأحمد بن يحيى المرتضى، ص ١١ - ١٥.

كان من هذا الفريق أئمة تناول بحثهم كثيراً من الفنون كالطب، وعلوم المواليذ الثلاث: الحيوان، النبات، والمعدن. منهم الأئمة الرازيون، كفخر الدين الرازي^(١) وأبي بكر الرازي^(٢) ومحمود الرازي^(٣) وأمثالهم. ومنهم مثل الإمام أبي بكر الباقلاني^(٤).

وكيف يتيسر لقائل أنه لا علاقة بين الأسباب والمسببات أن يبرع في فنون بناؤها على الارتباط بين الآثار وما يقارنها في العادة مما هو مصدر لها في بادئ النظر.

فإذا حدث في الكون حادث، سأل صاحب هذا المذهب عن سببه الذي جرت سنة الله بأن يكون معه، وإن شئت قلت: سأل عن السبب الذي أصدر الله وجوده عنده.

وهل يمكن أن يقول المتكلم أنه لا علاقة بين وجود الولد ووجود والديه؟؟ أو بين جودة العمل وعلم العامل؟؟ أو بين غزارة الثمر وخدمة الشجر؟؟ هذا شيء لم يقل به قائل منهم قط، وإلا لما قرأ واحد منهم كتاباً ولا خط في صحيفة سطرًا، لأنه لا علاقة بين المطالعة والفهم ولا بين التحرر والإفهام.

فإن شئت أن تقول: إنه مذهب مع ذلك غامض، يكذب الذهن في فهمه، فلك أن تقول^(٥)، وأن تنعم النظر حتى تفهم مبانيه وأصوله، وأن تناقش بالدليل الدليل. وعلى الله قصد السبيل.

^(١) هو أبو الفضل محمد بن عمر بن الحسين الفخر الرازي المعروف بابن الخطيب، والمولود بمدينة الري سنة ٥٤٤ هـ أو سنة ٥٤٣ هـ والمتوفى ٦٠٦ هـ.

^(٢) وهو المولود بالري سنة ٢٤٠ هـ سنة ٨٥٤ م والمتوفى بعداد سنة ٣٢٠ هـ سنة ٩٣٢ م. ولعل في ذكر الأستاذ الإمام محمد بن زكريا الرازي هذا بين علماء «أهل السنة» نظراً، لأن آراءه في الهيئات والنبوات لا اعتقد أنها تضعه في هذا الموضع (راجع رسائل فلسفية جمع وتصحيح ب. كراوس. ج ١. طبعة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول سنة ١٩٣٩ م) و(طبقات الأطباء والحكماء) لابن جليل. تحقيق فؤاد سيد ص ٧٧، ٧٨ وكذلك (مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان والهنود، ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي) للدكتور س. بينيس (D. R. S. pines) ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريذة. طبعة مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م). وهناك بهذا الاسم «أبو بكر الرازي» من يذكره ابن المرتضى في الطبقة التاسعة للمعتزلة وهو أبو بكر محمد بن إبراهيم المقائعي الرازي، ومن يذكره في طبقات المعتزلة «الطبعة الثانية عشرة» باسم «أبو بكر الرازي». راجع (الباب الرابع من كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل. لابن المرتضى) وراجع كذلك قدري حافظ طوقان (تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك) ص ٢١٠ - ٢٢٢ طبعة دار القلم. الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٣ م.

^(٣) ولم أستطع الوصول إلى تحقيق هذا الاسم، إذ أن هناك تسعة أعلام يلقبون بالرازي، هم: أبو حاتم محمد بن إدريس، وابن سلم عبد الرحمن بن محمد، وأبو بكر محمد بن زكريا، والإسماعيل أحمد بن حمدان، وأبو الفتح سليم بن أيوب، والفخر محمد بن عمر، والحنفي محمد بن إبراهيم، واللغوي محمد بن أبي بكر، والقطب محمد بن محمد وليس من بينهم محمود الرازي، راجع (الأعلام) خير الذين الزركلي ج ٣ الطبعة الثانية ص ٣٢.

^(٤) هو المتكلم الأشعري أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد المتوفى سنة ٤٠٣ هـ.

^(٥) ورغم إثارة الأستاذ الإمام عدم إبداء الرأي الخاص في هذا الموضوع، إلا أن إشارته هذه كافية في الدلالة على أنه إنما يقف إلى جانب وجهة النظر الأخرى. ونحن نعلم أنه كان يرى رأي معتدلة أهل الاعتزال في هذا المقام.

القول بنفي الرابطة بين الأسباب ومسبباتها جدير بأهل دين ورد في كتابه أن الإيمان وحده كاف في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل: تحوّل عن مكانك، فيتحوّل الجبل^(١)، يليق بأهل دين يعدّ الصلاة وحدها، إذا أخلص المصلي فيها كافية في إقداره على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصري^(٢)، وليس هذا الدين هو دين الإسلام. دين الإسلام هو الذي جاء في كتابه (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم) الآية^(٣) (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل) إلخ^(٤) (سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً)^(٥) وأمثالها (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار الآيات). فلا يمكن لأهل هذا الدين وهو أن يقطعوا كل علاقة بين الأسباب في هذا العالم والمسببات، ولهم أن يتيهوا على أرباب ذلك الدين الآخر بأن دينهم لم يوضع أساسه على وعث^(٦) من الخوارق لا يلبث أن يخسف بالسالك فيه إذا سأل عليه سبيل الدليل، وإنما وُضع على مستقر من الحقائق لا يتزلزل بالقائم عليه مهما عظم القال والقيّل. وليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله.

نعم.. طرأ فساد على عقائد بعض المنتسبين إلى أئمة ذلك المذهب، وأساءوا الظن بالقدر وتظاهروا بترك الأسباب في أقوالهم، وإن كانوا أشد الناس تمسكاً بها في رذائل أعمالهم، وتعلقوا من الخوارق بحبل واهن، ميلاً إلى أهواء من جاورهم من الملل، فظن الناظرون في قذائف أفواههم أن هذه الأوهام مما بُني عليه اعتقاد أسلافهم. فلا يغترّن بعد ذلك مغتر بما يظن أولئك الناظرون، ولا يتوهمه هؤلاء الواهمون، (سبحان ربك رب العزة عما يصفون)^(٨).

هذا ما يتعلق برأي «الجامعة» في مذهب المتكلمين أو فلسفتهم، وننتقل الآن إلى روايتها مذهب الفيلسوف ورأيها فيه:

(١) والإشارة هنا إلى الدين المسيحي، وإلى الإنجيل الذي ييشّر المؤمنين به بهذه القدرة إذا ما توافر لهم الإيمان.

(٢) والإشارة هنا للمسيحية كذلك.

(٣) التوبة (٩): ١٠٥.

(٤) الأنفال (٨): ٦٠.

(٥) الأحزاب (٣٣): ٦٢.

(٦) في سورة البقرة (٢) الآية ١٦٤ (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها واختلاف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون). وفي سورة آل عمران (٣) الآية ١٩٠: (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب).

(٧) تخليط ومشقة وعسر.

(٨) الصفات (٣٧): ١٨٠.

فلسفة ابن رشد ورأيه في المادة وخلق العالم:

المادة وخلق العالم: قالت «الجامعة»: إن المادة «ضرب من الافتراض لا بد منه».

الافتراض: يراد به عند الإطلاق: الفرض، وهو في اصطلاح الفلاسفة ما لا وجود له، ولا مادة عندهم موجودة، كما قالت «الجامعة»، فيما قبل ذلك التعريف وفيما بعده. ثم قالت: «وبناء عليه فالعالم الأول الذي هو مصدر القوة والفعل (أي الخالق سبحانه وتعالى) يكون غير مختار في فعله». وقالت بعد هذا بـسطين: «وهو (أي مذهب ابن رشد) مذهب قريب جداً من مذاهب الماديين كما ترى» ثم ذكرت أن الفيلسوف يُشَبِّه حكومة الكون بحكومة المدينة، وأن المباشر للتصرف في الكون هو العقل الأول وحده، وأن السماء كون حي مركب من عدة دوائر، والعقل الأول في قلب هذه الدوائر، ولكل دائرة عقل أي قوة تعرف بها طريقها إلخ.

أما مسألة نفي الاختيار فقد ذُكرت على إبهامها، وأدى ذكرها كذلك إلى استنتاج أن مذهب ابن رشد قريب من مذهب الماديين، وليس الأمر في حقيقته كذلك.

يعلم كل ناظر في مذاهب فلاسفة اليونان، أنهم كانوا فريقين: إلهيين، وماديين، والأولون فريقان: مشاءون وإشراقيون^(١) واشتهر أتباع أرسطو باسم المشائين، وأتباع أفلاطون باسم الإشراقيين. وأول مميز للإلهيين عن الماديين أن الأولين يقولون بوجود واجب بريء من المادة والماديات، وبوجود عقول مجردة عن المادة وغواشيها، وبأن للواجب علماً بذاته وبجميع ما يصدر عنه وعن آثاره، وأن للعقول المجردة عقلاً وعلماً بذواتها وبمبدئها وبما يصدر عنها. والماديون لا يقولون بشيء من ذلك البتة، فالتقريب بينهما تقريب بين النقيضين، وابن رشد من مقرري مذهب أرسطو، فهو من الإلهيين.

وتشبيهه الفيلسوف لتدبير الكون بتدبير المدبر خارج عن المدبر مفارق له منزّه عن مخالطته.

أما العقل الأول، فليس كما تقول «الجامعة»، فإن العقل الأول جوهر مجرد عن المادة، وهو أول صادر عن الواجب، وقد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الأطلس، ونفساً لذلك الفلك تدبر حركاته الجزئية، وعقل آخر هو العقل الثاني، وعن هذا الثاني صدر الفلك الثامن المسمى عندهم فلك الثواب، ونفسه، والعقل الثالث، وهكذا إلى أن أصدر عن العقل التاسع فلك العمر، ونفسه، والعقل

(١) الفيلسوف المشائي، لقب أطلق على أرسطو ومن تبعه من الفلاسفة محصلي الحكمة المشائية القائمة على البحث والنجس المنطقية، ولقد جاهد ابن رشد ليعيد للفكر الفلسفي المشائي، لدى العرب المسلمين، نقاءه بعد أن خلطه الفارابي وابن سينا بكثير من آراء المدرسة الإشراقية الفلسفية.. أما المدرسة الإشراقية في الفلسفة فهي التي تقوم معارفها على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورية، وتسمى بالعلم الحضورى وهي عكس المشائية وعلى حد تعبير قطب الدين الشيرازي، فإن الإشراقيين لا ينظم أمرهم دون سوانح لورية، أي لوامع لورية عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة التي هي القواعد الإشراقية. راجع في ذلك: د. محمد علي أبو ريان (أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي) ص ٥٨ — ٦٣ الطبعة الأولى. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٥٩م، وكذلك (المعجم الفلسفي) يوسف كرم، ود. مراد وهبة، ويوسف شلاله، طبعة مكتب يوليو، القاهرة ١٩٦٦م.

العاشر، وهو المسمى عندهم بالعقل الفعال أو العقل الفياض، وعن هذا العقل الفياض، صدرت المادة العنصرية، وإليه يرجع ما يحدث في عالمها.

ولا يكون العقل الأول ولا غيره من العقول في قلب تلك الدوائر عند أحد من هؤلاء الفلاسفة الإلهيين، بل هو مفارق لها، كما أن نفوسها جواهر مفارقة أيضاً، ولها تعلق بأجسادها كتعلق أنفسنا بأبداننا. والذي حمل الإلهيين على ذلك مبالغتهم في تنزيه الواجب، وقولهم إنه واحد من جميع الوجوه، وزعمهم أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا الواحد، فلزم أن لا يصدر عن الواجب إلا واحد وهو العقل الأول^(١).

قال الفلاسفة الإلهيون: ولا يجوز أن يكون لأفعال الله غايات وأغراض تتبعه على إصدارها، وأن ما يصدر عنه إنما يفيض بمحض الجود المطلق عن غني مطلق، وقد صرح ابن رشد في تهذيبه لإلهيات أرسطو بذلك. وهذا مبالغة منهم في نسبة الكمال إلى الله، على أن ما يصدر عنه إنما يصدر عن علم، فالذي يُنفى عنه إنما هو الاختيار بمعنى التردد بين الغايات ثم ترجيح إحداها، أما الاختيار بمعنى أن الفعل صدر عن علم العالم بدون إكراه عليه فذلك لا ينفيه أحد منهم.

والإلهيون من متكلمي ولاهوتيين^(٢)، وإن لم يصرخوا بذلك، قالوا بما يؤول إليه والتزموه. فقد ذهب جمهورهم والمعتول على رأيهم عند قومه منهم أن علم الله محيط بالكليات والجزئيات أزلاً وأبداً، وقد تعلق إرادته بتخصيص كل كائن بما هو عليه على حسب علمه، وعلمه لازم لذاته: أزلي بأزلية ذاته، وكل ما يكون في الكون لا بد أن يقع على وفاق مع علمه الأزلي جل شأنه، فلا تردّد عنده بين الغايات، بل ما يصدر عنه اليوم كان لا بد أن يصدر عنه. والأسباب والمسببات وارتباط بعضها ببعض مما انتظم في علمه، فهي تصدر عنه على حسب ترتيبها في العلم.

وسواء كان القول غامضاً أو غير غامض، وسواء توجه عليه من النقد ما يصعب الجواب عنه إذا روعيت بقية الأصول أو لم يتوجه، كل ذلك لا يدفع عنهم أنهم قالوا بنفي الاختيار بالمعنى المعروف عند الناس، وإن ثبت الاختيار بالمعنى الذي يليق بكمال الله تعالى.

فالفلاسفة وجمهور المتكلمين واللاهوتيين على وفاق في حقيقة المسألة، وإن اختلفت العبارات. فابن رشد رحمه الله لم يخرج في آرائه عن المليين فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ولا قريباً منه.

(١) والإشارة هنا إلى النظرية المعروفة بنظرية الفيض، التي تعتمد الفيض سبيلاً لتصور صدور الموجودات عن الواحد الأول. وهي نظرية إشراقية رفض ابن رشد أن تكون مما يرضاه الفلاسفة المشاءون. ولقد سبقت إشارتنا إلى هجومه على الفارابي وابن سينا لقولهما بهذه النظرية. وهناك من يرى أن الفارابي «أول من أدخل مذهب الصدور في الفلسفة الإسلامية» وقبل ذلك نجد هذه النظرية، وأصولها وجوهرياتها لدى البراهمة والأفلاطونية المحدثة. راجع في ذلك (المعجم الفلسفي) مادة «صدور» (Emanation)، ود. محمود علي أبو ريان (أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي) ص ١٤٦ — ١٧٤ ود. محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد، وتأويلها لدى توماس الأكويني) ص ٨٢ — ١٢٣. طبعة مكتبة الأنجلو المصرية. بدون تاريخ.

(٢) أي متكلمي الأديان الأخرى، غير الإسلام.

طريق الاتصال :

يتوهم الناظر في هذا العنوان في «الجامعة» ، مع مراعاة الفصل الذي تقدمه فيها ، أنه عنوان لرأي ابن رشد في طريق اتصال الإنسان وحده بخالقه ، وعثر في آخر البحث على هذه العبارة : «وبناء على ذلك تكون فلسفة صاحب الترجمة عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم» .

أما ما بين العنوان وهذه العبارة فهو مما لا يمكن أن يتحصل له معنى مفهوم في مذهب الفيلسوف . وإني ذاكر لك رأيي في اتصال الإنسان بالله ، أي قربه منه وسعاده به ، وفي طريقة تكميله لنفسه حتى يستعد لذلك القرب . وبذلك تعرف أن ما جاء في «الجامعة» ليس بالذي تصح نسبته إليه ، خصوصاً بعد قولها أنه أخذ مذهبه في ذلك عن أرسطو من الفصل الثالث من كتابه (النفس) . وما قاله أرسطو في ذلك الكتاب معروف مشهور .

أثبت أرسطو ، وتبعه ابن رشد وجُلُّ فلاسفة الإسلام ، أن نفس الإنسان ، التي هو بها إنسان ، - وهي ما يلقبونها بالنفس الناطقة - جوهر مجرد عن المادة ، لا هو جسم ولا حال في جسم ، وإنما له علاقة بالجسم يُدبره ويصرفه ، وشبهوا هذه العلاقة بعلاقة الملك بالمدينة وهو خارج عنها ، ولهذه النفس آلة في الجسم بها يكون التدبير .

وجعلوا مراتب النفس في استحصالتها كمالها العلمي أربع :

(الأولى) : العقل الهولاني^(١) .

(الثانية) : العقل بالملكة^(٢) .

(الثالثة) : العقل المستفاد^(٣) .

(والرابعة) : بالفعل^(٤) .

قالوا : والذي يرقى بالنفس في هذه المراقي هو العقل الفعال ، وهو ذلك العقل العاشر المصروف للمادة العنصرية ، لا عقل الإنسانية العام ، كما تقول «الجامعة» . فإن أرسطو وابن رشد لا يقولان بعقل يُسمى عقل الإنسانية العام ، بل كان ذلك من مزاعم أفلاطون ، التي عني أرسطو بإبطالها ، وتبعه ابن رشد وغيره في نفيها ، فالعقل الفعال هو الذي يخرج النفس من العقل الهولاني إلى العقل بالملكة ومن العقل بالملكة إلى العقل المستفاد ومنه إلى العقل بالفعل .

(١) ويسمى العقل المنفعل كذلك ، وهو عبارة عن الاستعداد الخاضع لإدراك المعقولات ، وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال ، وإنما نسب إلى الهولاني لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهولاني الأولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها . راجع (المعجم الفلسفي) ، مادتي : «عقل هولاني» ، و«عقل منفعل» .

(٢) هو عبارة عن العقل الهولاني «وقد حصل فيه المقولات الأولى» ، المرجع السابق ، نقلاً عن «نحاة» ابن سينا .

(٣) والتعريفات التي يذكرها (المعجم الفلسفي) للعقل المستفاد ، نقلاً عن ابن سينا ، هي أنه : «ماهية مجردة عن المادة ، مرتسمة في النفس على سبيل أصول من الخارج» .. وأيضاً : «هو العقل الكائن بين العقل الفعال والعقل المنفعل» .

(٤) والمرجع السابق ينقل عن رسائل ابن سينا وحدوده ، تعريفاً للعقل بالفعل أنه «استكمال النفس في صورة ماء ، أو صورة معقولة ، حتى متى شاء عقلها وأحضرها بالفعل» .

قالوا: وهذا الاتصال الذي يفيض به العقل الفعال على النفس ما استعدت له من المقولات له علة، وعليه قوة بعيدة هي العقل الهولاني، وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس جهة الإشراق متى شئت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل.

ثم أن الفيلسوف وأتباع مذهب أرسطو ذكروا آراء بعض الفلاسفة ممن لا يُعْتَدُّ بقولهم، وفيها ما يشبه ما نسبته الجامعة لابن رشد، منها أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو إياها، واستدلوا على استحالة هذا القول بأنه يلزم عليه انعدام النفس ووجود ما عقلته أو استحالة النفس إليه، وهو محال وخلاف الفرض.

ونقلوا عن «فرفوروس» إنه قال: إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال، وهو حق في رأيهم، ولكنه قال: إن معنى اتصالها بالعقل الفعال، إن تصوير هي نفس العقل الفعال، لأنها تصوير العقل المستفاد. وقد أبطلوا هذا القول بأنه يستلزم أن يكون العقل متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء، هو مجرد لا يتجزأ، أو تتصل به النفس اتصالاً واحداً تكون به النفس كاملة واصله إلى كل معقول، وهو ليس بحاصل في جميع الأحوال. وقالوا: إن دعوى اتحاد شيء بشيء آخر على معنى استحالة الأول إلى الثاني قضية شرعية غير معقولة فلا يصح النظر فيها، أما استحالة النفس إلى العقل الفعال فلم يقل به أحد.

فقد عرفت من هذا أن اتصال النفس بالعقل الفعال ليس معناه الفناء فيه أو الاندغام كما عرفت «الجامعة»، بل معناه أن ترتفع النفس بقواها عن ظلمة الطبيعة بما يكون لها من الاستعداد وتنجذب نحو العالم الأعلى فتشرق فيها المعلومات بمحاذاتها لمطلع ذلك النور الأجل. فهل مع هذا يصح أن ينسب إلى الفيلسوف ما عده غير معقول؟؟!

قال الفيلسوف وشيعته: إن النفس الناطقة، التي هي موضوع ما للصورة المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به، بل هي جوهر عاقل ذو آلة بالجسم، فإذا استحال الجسم عن أن يكون آلة لها، وحافظاً للعلاقة معها بالموت، لم يضر ذلك جوهرها، بل تكون باقية بما هي مستقيدة الوجود من الجواهر العقلية. فالنفس بعد مفارقتها للبدن باقية على استقلالها لا تعدم شخصيتها بالفناء في شيء سواها، لا عقل فعال ولا وجود واجب، وهي تسعد بكمالها العلمي والأدبي الذي حصلتته مدة تعلقها بالبدن. وجوز الفيلسوف أن تتعلق بعد فراقها للبدن بجسم آخر من عالم آخر تتخيل فيه ما هو لذة لها، وتشقى بجعلها ورداءة ملكاتها. فالنفس عند الفيلسوف باقية خالدة، خلودها خلوداً لشخصها المتميز من كل شيء سواها، سواء كان عقلاً فعالاً أو غيره.

فهل بعد هذا يعدّ الفيلسوف مادياً ومذهبه مذهباً مادياً قاعدته العلم؟؟ لا.. بل إلهي ومذهبه مذهب قاعدته العلم، قائل بخلود النفس وسعادتها وشقاؤها وعذابها ونعيمها، كما رأيت.

* * *

بقي علينا أن نشير إلى ما نقله فلاسفة أوروبا عن الفيلسوف الجليل ابن رشد في مبدأ العالم ومصدر وجوده.. قالوا: لم يكن يعرف العلم والفلسفة عند الأوربيين إلا في مدارس المسلمين في إسبانيا. فكان

يقصد تلك المدارس طلاب العلم من كل ناحية، كان يجلس في درس الفيلسوف عدد عظيم، لم تأت نهاية القرن الثاني عشر (الميلادي) إلا وقد انتشر بين المشتغلين بشيء من العلم رأي زعزع طمأنينة الكنيسة وأفزع القابضين على مفاتيح القلوب بذلك الوقت، الواقفين على أبوابها يأذنون لما شاءوا من العقائد والأفكار أن يدخل فيها ويطردون عنها ما شاءوا. ذلك الرأي الذي أخذ يتسرب إلى القلوب رغم حجابها هو أن الكون أجمع يرجع في وجوده إلى واحد هو حياة الكل، وهو روح يقوم به كل جزء منه. وقالوا: إن الذي نشر هذا المذهب بين الناس هم تلامذة ابن رشد، ففهم بعض علمائهم من ذلك أن ابن رشد كان يقول أن مبدأ العلم هو أصل عرضت له صور العالم، أو روح ظهر في مظاهر الكائنات، كما يقول الصوفية، أو نحو ذلك.

واستتبع هذا رأياً آخر، وهو أن كل صورة من صور الموجودات إذا بطلت فإنما تعود إلى أصلها وهو الوجود المطلق. وظن الواهم أن الأرواح تعود بعد مفارقة الأجسام إلى مشرقها العام وتفقد امتيازها فيه، وذلك كله وإن ذهب إليه بعض النظر من الأوربيين غير ما يقول ابن رشد.

على أن الصوفية، وهم المصرحون بوحدة الوجود، المعبرون بالشهود أولاً والفناء آخرًا، الناطقون في ذلك بما لم ينطق به أحد سواهم، لم يقولوا بزوال هُويَات^(١) النفوس زوالاً حقيقياً، بل قالوا إنها خالدة بعد مفارقة الأبدان، ولكنها تسعد في خلودها باستغراقها في شهودها، وذهولها عن كل ما يشغلها عن مصدر وجودها، فهي غنية بعرفانه عن معرفتها بنفسها، وهو ما يعبر عنه بالفناء ولذته، والمحو وبهجته، وهو معنى تقصّر دون إيضاحه العبارات، وإن كفى في تعريفه لأهله أخفى الإشارات.

* * *

ولعل «الجامعة» لا تعتب على كاتب فيما كتب وفيما أجاب به من طلب، فقد وفّى حقاً لها لو أغفله، مع علمها بالقدرة عليه، لحق لها أن توجه العُتب إليه.

هذا ما أردنا إيجاز القول فيه متعلقاً بفلسفة المتكلمين ورأي الفيلسوف...^(٢) ... وستنبه بمقال آخر فيما حكمت به الجامعة من الكلام على الاضطهاد في النصرانية والإسلام، إن شاء الله تعالى.

محمد عبده

المصدر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده - ج ٣

تحقيق محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٢ الطبعة ٢ / ١٩٨٠.

(١) الهوية هي «الأمر المعقل من حيث امتيازه عن الأغيار» كما أنها «تقال بالترادف على المعنى الذي ينطلق عليه اسم الموجود» راجع (المعجم الفلسفي).

(٢) ورد الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، هذا على فرح أنطون قد كتبه الأستاذ الإمام بالإسكندرية في ٦ أغسطس سنة ١٩٠٢ م. ثم نشر بالنار، ثم بكتاب فرح أنطون (ابن رشد وفلسفته) وشغل فيه الصفحات ٨٨ - ٩٧. راجع كذلك محمد رشيد رضا (تاريخ الأستاذ الإمام) ج ١ ص ٨٠٦. الطبعة الأولى. مطبعة المنار القاهرة ١٣٥٠ هـ سنة ١٩٣١ م.

رد إمام جليل ﴿على مقالة الجامعة في ابن رشد﴾ (ورد الجامعة على الرد)

نشرنا في الجزء السابق ترجمة أبي الوليد بن رشد فيلسوف الأندلس وأشهر فلاسفة الإسلام. وقد كان غرضنا من هذه الترجمة الدخول إلى دار الفلسفة من باب كبير تتوجه الأنظار إليه إحياءً لهذه الصناعة المهمة. فيظهر مما كان لتلك المقالة من الأهمية أننا قد أصبنا الغرض المقصود.

فإننا بينما كنا نشغل بكتابة ترجمة حجة الإسلام أبي حامد الغزالي فيلسوف المتكلمين الأكبر الذي فاق «من جهة القلب» كل فلاسفة العرب كما فاقهم ابن رشد «من جهة العقل»^(١) وإذ وردنا من القاهرة من إمام جليل طبقت شهرته العالم العربي ردُّ على مقالة ابن رشد، فارتحنا إلى تلاوة هذا الرد لأمرين: الأول لأننا مولعون بمطالعة كل ما يكتب عن هذا الفيلسوف والثاني لأن فضيلة الأستاذ صاحب الرد هو الثقة الذي يرجع إليه في هذه المسائل. ولقد دفع الأستاذ هذا الرد أيضاً إلى مجلة المنار الإسلامية الغراء التي تُطبع في العاصمة وعنها أخذتها رصيفتنا جريدة المؤيد الغراء. وبما أن جميع القراء في العالم العربي قد اطلعوا عليه بعد نشره في جريدة المؤيد المنتشرة في كل الأقطار فقد اكتفينا بذكره في الجامعة ذكراً يطلع القراء على أهم أغراضه وبخاصة الأمور التي خطأ الأستاذ الجامعة فيها لتتمكن الجامعة من إظهار حقيقة معناها وإيضاح الأشكال فيها. ولسنا نقول الرد عليها لأن علم الأستاذ الجليل أوسع من أن يُواجه برد. فنقول:

افتتح الأستاذ رده على الجامعة بقوله أنه استاء من فصل ورد في المقالة عن «الاضطهاد في النصرانية والإسلام» ثم قال «لأقاني بعض قراء تلك الترجمة فرأيت الأثر في نفسه أشد، ولسانه في العتب أحد، وذكر أشياء في غير هذا الفصل من الترجمة ولفتني إلى إعادة النظر فيها. رجعت إلى الترجمة فوجدت فيها موضعين آخرين يطلبان مني الكلام عليهما. وبأن أحداث الجامعة فيهما. لو كانت منزلة الجامعة من نفسي منزلة غيرها من المجلات التي لا يُعنى كاتبوها إلا بنقل ما يقع تحت أنظارهم، أو تحبير ما يعبر عن أهوائهم وأفكارهم، من دون عناية بتقرير الحقيقة، ولا رعاية لمعتقدات القراء — لوجدت من شواغل عملي ما يصرفني عن ذكر ما عرض فيها. لكنها من المجلات التي لو أهملت مباحثها من إنعام النظر وجعلتها في جانب عما تستحقه من النقد لبخستها حقها. ونبت بها عن موضعها».

^(١) اطلب تفسير «جهة العقل وجهة القلب» في هذا الجزء من الصفحة ٦٢٠.

«لهذا رأيت أن أذكر لها ما رأيت في دينك الموضعين وأبين حقيقة الأمر في الثالث. أما الموضوعان فهما فلسفة المتكلمين وآراؤهم في الوجود» (فلسفة ابن رشد وآراؤه في خلق العالم واتصال الكون بالخالق وطريق اتصال الإنسان به والخلود) وهما موضوع كلامي اليوم».

وبعد ذلك اندفع الأستاذ في الكلام على فلسفة المتكلمين وحدثت المادة واختيار الخالق وإثبات الرابطة بين الأسباب ومسبباتها في مذاهب المتكلمين ورأي ابن رشد في المادة وخلق العالم واتصال الإنسان بالخالق سبحانه وتعالى. ثم ختم هذا الرد الذي يستغرق عشر صفحات في الجامعة بقوله «ولعل الجامعة لا تعتب على الكاتب فيما كتب وفيما أجاب به من طلب فقد وفى حقاً لها لو أغفله مع علمها بالقدرة عليه لحق لها أن توجه العتب إليه» وبعده هذه الخاتمة «هذا ما أردنا إيجاز القول فيه متعلقاً بفلسفة المتكلمين ورأي الفيلسوف وسنتبعه بمقال آخر فيما حكمت به الجامعة في الكلام على الاضطهاد في النصرانية والإسلام إن شاء الله تعالى».

فنحن بعد مطالعنا هذا الرد بالإمعان الواجب له وجدنا أن الأستاذ يخطئ الجامعة في الأمور التالية، وقد أردنا حصرها ليسهل الكلام عنها، وهي في قسمين: قسم في الأمور الكلية وقسم في الأمور الجزئية.

﴿ الأمور الكلية ﴾

أما الأمور الكلية التي خطأ الأستاذ الجامعة فيها فهي:

الأول - أن المتكلمين لا يُنكرون الأسباب وأن الخلاف بينهم وبين الفلاسفة في هذا الشأن جزئي صغير.

الثاني - أن ما ذكرته الجامعة عن فلسفة ابن رشد وآرائه في خلق العالم واتصال الكون بالخالق وطريق اتصال الإنسان به والخلود لا ينطبق على حقيقة آراء الفيلسوف.

الثالث - أن ما ذكرته الجامعة عن «العقل الأول» مخالف لمذهب الفلاسفة في «العقول».

هذه هي الأمور الكلية التي خطأ الأستاذ الجامعة فيها وأما الأمور الجزئية فسنذكرها بعد الفراغ من تلك الأمور. فنقول:

﴿ الاعتراض الأول ﴾ قال الأستاذان أن المتكلمين لا يُنكرون الأسباب وأن الخلاف بينهم وبين الفلاسفة في هذا الشأن جزئي صغير. أما نحن فنرى أن الخلاف كلي وأن لباب الفلسفة يعارض لباب الكلام على خط مستقيم. واليك البيان:

لا يخفى أن الفلسفة اليونانية هي أول فلسفة قررت للطبيعة نظاماً ونواميس. وقد بسط ذلك أيضاً لوكريس الشاعر اللاتيني في أحد كتبه. ولذلك فإن جميع الأمم التي لم تعرف الفلسفة اليونانية والرومانية كانت تعتقد فيما يختص بحوادث الكون وتدبير العالم اعتقادات لا تنطبق على مبادئ الفلسفة. فلما شرع المنصور والمأمون في نقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية بترجمة الكتب اليونانية والهندية والفارسية رأى علماء الكلام أن هذه الفلسفة مناقضة لأصول الدين الإسلامي. فكان شأنهم في

ذلك شأن علماء اللاهوت في الدين المسيحي عند وصول هذه الفلسفة إليهم بواسطة ابن رشد وتلامذته. فهابوا إلى معارضتها ومقاومتها. ولذلك جاء في تعريف «علم الكلام» في «التعريفات» أنه (كما بقي في ذهن)، علم البحث في الخالق وصفاته بحسب شريعة الإسلام لنقض أقوال الفلاسفة. وهذا التعريف وحده كاف للدلالة على أن علم الكلام جعل بعد نشأته لنقض الفلسفة.

وسبب ذلك أن لعلم الكلام في الدين الإسلامي (كما لللاهوت في الدين المسيحي) أصليين عظيمين عليهما بُني الدين كله. وهما: أن المادة حديثة يعنون غير قديمة أي مخلوقة بخلق خالق. والثاني أن الخالق الذي خلقها منفصل عن الكون ومطلق التصرف فيه وعالم بجزئياته ووكلياته. وبعبارة أخرى نقول أن المليون أي اليهود والمسلمين والنصارى يعتقدون أن هذا العالم مخلوق منذ مدة لا تتجاوز بضعة آلاف من السنين كما جاء في كتبهم وأن خالقه سبحانه وتعالى يعلم كل ما يحدث فيه من جزئي وكل يديره بعنايته وإرادته. ولذلك جاء في صلاة المسيحيين «فلتكن مشيئتك» وجاء في القرآن «والأرض يورثها من يشاء» وأجمل صلاة عند الفلاسفة المليون قولهم «اللهم أعطنا ما تشاء بقدر ما تشاء حين تشاء» هذا هو اعتقاد المتكلمين واللاهوتيين في الخالق على وجه الإجمال. وأما الفلسفة فإنها تمحو بيدها الثقيلة الغليظة كل هذه الآمال الجميلة وإن كان تعليمها لم يثبت بعد من حسن الحظ وفرقها مختلفة فيه. فإنها تقول أن المادة قديمة أزلية وأن للطبيعة نظاماً ونواميس ثابتة لا تتغير. وأن الكون لم يوجد إلا بحسب هذا النظام وتلك النواميس. وأن هذه النواميس إذا اتبعتها المجوسى مثلاً وخالفها الكتابي (الإسرائيلي أو المسلم أو المسيحي) فاز المجوسى وسقط الكتابي. وبالعكس. هذا سبب الخلاف الأعظم بين الفلاسفة والمتكلمين واللاهوتيين مذكور بعبارة بسيطة وهو ما قصدناه حين المقارنة بين الفيلسوف ابن رشد والمتكلمين.

وعلى ذلك فمسألة الرابطة بين الأسباب والمسببات لم تعد بعد هذا البيان مسألة جديدة بالذكر والاهتمام. لأن جاحد الأسباب يستطيع مثلاً أن يعتقد بها في الظاهر ويبقى على اعتقاده القديم من جحود حقيقتها في الباطن. مثال ذلك أن يقول «إن الخالق هو الذي جعل تلك الأسباب. فمتى حدثت الحوادث ونسبناها إلى أسبابها كان ذلك بمثابة نسبتها إليه» وهو تخلص مألوف. ولكن هل يستجيز المليون وفيهم المتكلمون القول «بأن الخالق لا يمكن أن يناقض تلك الأسباب ولا أن يغيرها لأنها ثابتة لا تتغير أو أنه على الأقل لم يثبت أنه غيرها وناقضها» لا ريب أن المتكلمين يُنكرون ذلك كل الإنكار لأنه يؤدي إلى إنكار الوحي. ولذلك فاعترافهم بالأسباب إنما هو اعتراف سطحي. وهذا ما جعل الإمام الغزالي يقيم الدنيا ويقعدها على الفلاسفة ليبرهن لهم أن الأسباب الحقيقية ليست موجودة في الأمور التي تقع تحت أبصارهم بل في الخالق نفسه. وأن النواميس الطبيعية هي «أسباب عادية لأنه ليس من الواجب على الخالق التزامها» وأنه ليس في الكون شيء ثابت وغير قابل للتغيير غير الله وحده. وكأنه لم يكتف بتجريد النواميس الطبيعية من صفة الثبات فهاجم الفلسفة من جانبيها الضعيف فكاد يصيب مقتلها. فإنه بسط في كتابه «تهافت الفلاسفة» مذاهب جميع الفلاسفة ونقض كل واحد منها وأظهر ما فيها كلها من الضعف والتناقض والاختلاف ثم صاح بعد ذلك: إن العقل لا يوصل إلى الحقيقة لأنه يخطئ خبط عشواء في ليلة ظلماء. فصق جميع معاصريه طرباً لهذا الحكم الذي وضع به الفلسفة ولقبوه «حجة

الإسلام» أي برهانه القاطع وكوكبه الساطع. وفي الحقيقة أنه كان كذلك. ويسرنا جداً أن نكون قد اضطررنا في هذا الجزء إلى الاشتغال بهذا الرد عن كتابه ترجمة هذا الحكيم العظيم الذي كان له على بني عصره تأثير ما بعده تأثير. ولكن يسرنا في مقابلة ذلك أن اشتغالنا عنه كان بمحادثة الأستاذ الذي ناب في قومه منابه في هذا الزمان.

فمن ذلك كله تتضح ثلاثة أمور (١) أن المتكلمين كانوا أعداء للفلسفة منذ نشأتها لأنها كانت تستغني عنهم وعن علمهم وتطلب معرفة الخالق بعلمها الخاص. (٢) أنهم كانوا يرومون الحط من منزلة العقل كما تقدم ليتمكنوا من ضعفة الفلسفة وإضعاف مذهب الفلاسفة في الأسباب والمسببات (٣) أنهم كانوا ينكرون الأسباب «كما يفهمها الفلاسفة». والدليل التاريخي على ذلك قول ابن رشد نفسه في آخر كتابه (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) ما نصه بحرفه وهو. «كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية (وهم من المتكلمين) معارفها هي سوفسطائية. فإنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط. ولقد تعدى نظارهم في هذا المعنى على المسلمين أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفة في كتبهم وهم الكافرون والضالون بالحقيقة».

هذا رأي ابن رشد بالحرف الواحد في مناظره الذي عنيانهم في ترجمته. وهو قول صريح لا يقبل الرد ولا التأويل وأصدق دليل على أننا لم ننسب إلى مناظري الفيلسوف في ترجمته إلا ما كان ينسبه إليهم هو نفسه.

وأما «المعتزلة» التي ذكر الأستاذ عنها أنها من بين فرق المتكلمين الفرقة التي تعتقد بالأسباب اعتقاداً وطيداً فإنها لا تدخل في موضوعنا. وذلك لعدة أسباب: منها أن المعتزلة كانت خصماً للمتكلمين الذين كان ابن رشد ينازلهم في مناظراته. وخصم خصمك صديق لك وإن كانت تفصلك عنه أمور أخرى. ومنها أن المعتزلة لم تأخذ مبادئها العقلية في الأسباب وغيرها إلا من الفلسفة اليونانية التي سعى المنصور ثاني خلفاء العباسيين في ترجمة بعض كتبها قبل المأمون. ولذلك فإن النبع الذي استقت منه هي وابن رشد واحد. ومنها أن المعتزلة رامت أن تعمل في الدين الإسلامي ما عمله الإنجيليون (البروتستانت) بعدها في الدين المسيحي فإنها قررت خلق القرآن وغير ذلك من الأمور. فهي إذاً موضوعة خارج دائرة المتكلمين الذين وظفتهم الدفاع عن السنة الأصلية الحقيقية.

وفضلاً عن ذلك فإن المعتزلة لا تعتقد بالأسباب «كما يفهمها الفلاسفة» بل مذهبها فيها وسط بين الفلاسفة والمتكلمين. ونحن نشك قطعاً أن في العالم فرقة دينية (إسلامية كانت أو مسيحية) تعتقد بهذه الأسباب اعتقاداً ينطبق على مذهب الفلاسفة^(١) أي الاعتقاد بأن تلك الأسباب ثابتة لا تتغير أبداً «لأن الخالق خلقها غير قابلة للتغيير». وعلى ذلك يكون بين المذهب الفلسفي والمذهب الملي ما بين الأرض والسماء. ولا غرابة ولا عجب فإن الواحد أرضي والآخر سماوي. وبعبارة أخرى: واحد عقلي وواحد قلبي. ولولا هذا البون العظيم بين المذهبين لما حدث في التاريخ ما حدث بين الدين والفلسفة في كل دين

(١) إلا بعض الإنجليين الذين يعتقدون بمذهب الفيلسوف سبنسر ويعسبون ذلك على الأنجليين.

ومذهب. لأن مجرد اعتراف الفيلسوف بأن الخالق سبحانه وتعالى يخرق نواميسه في كل يوم لافتقار عباده الصالحين واختصاصهم بنعمه - كافٍ لأن يُرَضَى خصميه المتكلم واللاهوتي إذ في ذلك تغلبهما عليه ونقض لأساس الفلسفة «الحقيقية».

الاضطهاد في المذهبيين - هذا ما نذكره عن المتكلمين والفلاسفة وفيه الكفاية. وقبل الانتقال من هذا الموضوع إلى موضوع آخر نورد ما ذكره الأستاذ بعد بسطه فلسفة المتكلمين في الأسباب. قال ما نصه: «فإن شئت أن تقول أنه مذهب مع ذلك غامض يكدّ الذهن في فهمه فلك أن تقول وأن تنعم النظر حتى تفهم مبادئه وأصوله» ولا ريب أن الأستاذ لم يقل هذا القول إلا لافتكاره بأن «الاعتقاد بتغيير النواميس الطبيعية» والاعتقاد «بوجودها» نقيضان لا يجتمعان ولذلك قال عن مذهب المتكلمين فيه أنه مذهب غامض. وقال في الختام «نعم طراً فساد على عقائد بعض المنتسبين إلى أئمة ذلك المذهب وأساءوا الظن بالقدر وتظاهروا بترك الأسباب في أقوالهم وإن كانوا أشد الناس تمسكاً بها في أعمالهم. وتعلقوا من الخوارق بحبل واهن ميلاً إلى أهواء من جاورهم» نقول فما العمل إذا كان الحول والطول والسلطة في كل الأزمان وفي كل الأديان إنما هي للفرقة التي عناها الأستاذ. فهي التي اضطهدت العلم والفلسفة في العالم لإطفاء نور العقل. هي التي كانت تهاجم الفلاسفة والعلماء فتحرق منازلهم في الأندلس قبل أن يدري بها رجال الشرطة. ومن غير إنذار ولا محاكمة. هي التي كانت تكوي سمعة كل مشتغل بالفلسفة بكلمة نارية كانت تفعل فيه وفي مصالحه فعل السم في البدن في ذلك الزمن وهي كلمة «زندق متمنطق» ولذلك جاء في أمثالها «من تمنطق فقد تزندق». وأحياناً كانت تزج أصحاب العقول في السجون وأحياناً كانت تقتلهم كما فعلت بابن حبيب الإشبيلي. هي التي كان إذا أحس بعض الخلفاء بارتجاف عروشهم. من تحتهم بادروا إلى التزلف إليها باضطهاد العلم والفلسفة كما صنع الحاجب المنصور في الأندلس حين اغتصابه الخلافة من هشام وإحراقه جميع كتب المنطق والفلسفة في إحدى ساحات قرطبة تزلفاً لتلك الفرقة. وهي التي فعلت في المسيحية كما فعلت في الإسلام لأن الإنسان إنسان سواء كان مسلماً أو مسيحياً أي فيه كل رذائل الإنسانية وفضائلها. ولذلك قتل المسيحيون فلاسفتهم وعلماءهم وأهوانهم وملؤوا تاريخهم بحوادث يحمر منها وجهه ووجوه أبنائهم خجلاً. — هذه هي حال تلك الفرقة عند المسيحيين والمسلمين معاً. ونحن نسلم مع الأستاذ بهذا الأمر البديهي فإننا نؤمل أن يسلم معنا بأمر بديهي آخر وهو: وجوب الدفاع عن الفلاسفة والعلماء في هذا الزمن زمن الفلسفة والعلم لا عن الفرقة التي لم يكن لها من غرض في كل عصر وكل ملة غير خنق الفلسفة والعلم. لأن الدفاع عنها وإثبات ما ليس لها حيف وظلم لأولئك الشجعان الكرام الذين كانوا مناظريها وراحوا شهداء في سبيل مناظرتها. بل هو بمثابة تخطئة لهم ولبيادئهم ووضع الحق في جانب مناظريهم. مع أنهم لم يقدموا على ما أقدم عليه من الأمور العظام إلا وهم يعتمدون على إنصاف أبنائهم في المستقبل لإعطائهم حقهم وقدرهم قدرهم.

التأويل - وقد قال الأستاذ أيضاً «القول بنفي الرابطة بين الأسباب ومسبباتها جدير بأهل دين ورد في كتابه أن الإيمان وحده كافٍ في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل تحول عن مكانك فيتحول الجبل. يليق بأهل دين يعدّ الصلاة وحدها إذا أخلص المصلي فيها كافية في إقداره على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصري. وليس هذا الدين هو دين الإسلام. دين الإسلام هو الذي جاء في كتابه «وقل اعملوا

فسيرى الله عملكم» - نقول أننا لا نجيب عن ذلك شيئاً ولكننا نأسف لصدرو هذا الكلام عن قلم الأستاذ. ولو كان فيلسوف الإسلام ابن رشد من معاصرينا اليوم لقال ولا شك لرفيقه الأستاذ بعد قراءة هذه النبذة ما قاله في كتابه تهافت التهافت من أن في كل دين وملة أموراً إذا لم يؤولها المؤمن تأويلاً شعرياً جميلاً تعذر التسليم بها لمعارضتها العقل وأدى ذلك إلى ضعضة أساس الأديان. والعجب من الأستاذ كيف نسي هذا الأمر مع أنه في الدروس الجميلة التي يلقيها في الأزهر في تفسير القرآن والتي تنشرها مجلة المنار لا هم لفضيلته غير هذا التأويل».

﴿الاعتراض الثاني﴾ بلغنا الآن الاعتراض الثاني وهو تخطئة الأستاذ الجامعة في ما لخصته من مذهب ابن رشد ورده على ما نقلته من رأي الفيلسوف في الخلود واتصال الإنسان بالخالق وخلق العالم. ولكننا قبل الدخول في هذه المسائل نقدم عدة مقومات لنجعلها أساساً للبحث فنقول (١) من المعلوم أن مبادئ الفلاسفة لا تعرف من كتاب واحد من كتبهم بل من مجموع كتبهم. فالذي يُقدم على بسط فلسفة لأحد الفلاسفة يجب عليه مطالعة أهم كتبه ليستشهد بها.

(٢) إن كتب الفيلسوف ابن رشد لم تُنشر كلها في اللغة العربية. وحسبك أنها اليوم أندر الكتب حتى أن مكتبة المجلس البلدي لا تتضمن كتاباً منها. وهي في الأصل مخطوطة بخط مغربي. ولما كان النساخ العرب ينسخونها باللغة العربية كانوا يحذفون المواضع المهمة منها أو يبدلونوها فراراً من الملام والاضطهاد. وإنما نُشرت سالة صحيحة في اللغة اللاتينية فقط لأن يهود الأندلس من تلامذة ابن رشد «وأكثر تلامذته كانوا من اليهود والنصارى» نقلوها إلى لغتهم العبرانية لما طردهم العرب من الأندلس إلى جبال البيرينه ثم أخرجوها من العبرانية إلى اللاتينية ومنها أخذها علماء أوروبا. وقد ترجمها اليهود ترجمة حرفية تقريباً حتى أن العالم بالعبرانية يستطيع إرجاع الكلمات العبرانية إلى أصلها العربي إلا في كتابين أو ثلاثة. وعلى ذلك فعلماء الإفرنج الذين وقفوا حياتهم في ذلك الزمان لدرس فلسفة ابن رشد أو الرد عليها أدري بحقيقتها من علماء العرب أنفسهم لأن هذه الفلسفة دخلت في حياتهم الأدبية وأما العرب فقد سمعوا بها سماعاً فقط أو وقفوا على بعض كتبها.

(٣) فبناءً على ذلك لا مناص للكاتب العربي اليوم من أخذ تلك الفلسفة عن الإفرنج أنفسهم. ولا يُشترط في هذا الأخذ سوى حين اختيار المؤلف أي أن يكون ثقة ومنصفاً غير متعصب لفريق دون فريق. وهذا ما توخته الجامعة. فإنها اعتمدت في تلخيص فلسفة ابن رشد في بضع صفحات على مقالة للعالم كاري في الأنسيكلوبيديا الكبرى الفرنسية وعلى كتاب للمسترمونك المستشرق المشهور الذي حفظ كتب ابن رشد عن ظهر قلبه كما يحفظ المؤلف كتب نفسه. وعنوان هذا الكتاب «مزيج من فلسفة العرب واليهود» وهو في الأصل مقالة نشرها المؤلف في «قاموس العلوم الفلسفي» ثم زاد فيها وجعلها كتاباً على حدة.

صحة ما نشرته الجامعة عن ابن رشد

ولما وردنا رد الأستاذ ورأينا فيه ما فيه من المخالفة لمبادئ ابن رشد التي بسطانها اعتماداً على هذين العالمين التمسنا كتباً أخرى. فأخذنا كتاباً للمسترمولر عنوانه «فلسفة ابن رشد ومبادئه الدينية» وكتاباً

آخر عنوانه «ابن رشد وفلسفته» وهو للفيلسوف رنان المشهور الذي يعرف الأستاذ إنصافه ونزاهته وبراءته من وصمة التعصب فضلاً عن معرفته اللغة اليونانية لغة أرسطو واللغة اللاتينية التي تُرجمت إليها كتب ابن رشد ثاني مرة واللغة العبرانية التي ترجمت إليها أول مرة واللغة العربية التي بها في الأصل. ومعلوم أن عالماً عظيماً وفيلسوفاً كبيراً مثل رنان لا يُقدم على شرح فلسفة ابن رشد ويكتب فيها أكثر من أربعمئة صفحة بحجم كبير إلا بعد درسها درساً دقيقاً في كتبها العديدة التي كانت قريبة منه في مكاتب إسبانيا وفرنسا وإيطاليا.

ولكن ما أشد ما كانت دهشتنا حينما كنا نتصفح تلك الصفحات الثمينة. ذلك أننا وجدنا في كل صفحة منها تصديقاً للخلاصة الفلسفية التي نشرناها في الجزء السابق. فهي هي بلا زيادة ولا نقصان مع حفظ نسبة الاختصار والإسهاب في المصدرين. فلم يبق عندنا أقل ريب في أن ما ذكرته الجامعة عن فلسفة ابن رشد هو الصحيح من أوله إلى آخره وليس في وسعنا حذف كلمة واحدة منه. لأنه متى اتفقت الروايات دل هذا الاتفاق على صحة النقل. والأستاذ أعزه الله يعرف اللغة الفرنسية فإذا شاء بعثنا إليه بكتاب رنان وعليه العلامات التي جعلناها في مواضع المهمة بقلم من رصاص.

ومتى طالع الأستاذ هذا الكتاب تحقق أننا لم ننسب إلى الفيلسوف شيئاً من عندنا. فإن رنان يثبت في كتابه هذا التعريف الذي عرفت به الجامعة المادة في رأي ابن رشد وما ذكرته عن طريقة الخلق واتصال الخالق بالكون وما وصفت به العقل الأول واتصال الإنسان بالخالق بواسطة العلم لا بالصلاة ويذكر عن رأيه في الخلود وعقل الإنسانية ما ذكرته الجامعة بالتمام ويقول أن هذا المذهب قريب من مذهب الماديين لأنه يقيد الخالق تقييداً لا يقبله دين من الأديان. وعند كل عبارة يذكرها يدل في حواشي الكتاب على ما يثبتها فيقول مثلاً: راجع كتابه تهافت التهافت في الصفحة كذا أو راجع كتابه في الطبيعيات الصفحة كذا أو اطلب الصفحة كذا من كتابه في ما وراء الطبيعة إلخ^(١) وأحياناً يورد باللغة اليونانية نص كلام أرسطو نفسه ليشرح غامضه، وهذا يدل على أنه أقدر من ابن رشد في هذا الشأن وأحق منه بالثقة فيه لأن ابن رشد كان يجهل اللغة اليونانية وإنما قرأ فلسفة أرسطو في الكتب العربية التي ترجمها النساطرة والسريان قبله كما ذكرنا في ترجمته. ولذلك أخطأ في عدة مواضع فيها. وقد ذكر رنان في كتابه هذا الخطأ. ومنه نستنتج أمراً جديراً بالاعتبار وهو أنه إذا وجبت الثقة بفلسفة أرسطو التي نقلها ابن رشد وشرحها مع عدم معرفته باللغة اليونانية فإنها واجبة أيضاً فيما يختص بفلسفة ابن رشد التي ينقلها الإفرنج خصوصاً متى كانوا عالمين باللاتينية والعبرانية واليونانية والعربية.

﴿الاعتراض الثالث﴾ وهذا القول يسوقنا إلى الاعتراض الثالث وهو قول الأستاذ أن ما ذكرته الجامعة عن «العقول» لا ينطبق على مذاهب الفلاسفة فيها وذكره أن العقل الأول ليس كما ذكرت الجامعة بل هو الذي صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الأطلس وأن العقل التاسع صدر عنه فلك القمر ونفسه والعقل العاشر وهو المسمى عندهم العقل الفعال وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية إلخ. ففيه نقول:

^(١) لم نشر هنا هذه الشهادات العديدة لأنها أبقيناها إلى الجزء القادم للإسهاب في هذا الموضوع زيادة في شرح فلسفة أرسطو وابن رشد التي توجهت إليها الآن أنظار جميع القراء.

خطأ العرب في مسألة العقول

إن ما ذكره الأستاذ عن «العقول» ليس في شيء من آراء الفلاسفة ولا فلسفة أرسطو كما قال وإنما هو من آراء «فلاسفة العرب» دون سواهم. وسبب هذا الخطأ الغريب الذي وقع فيه فلاسفة العرب حتى أنهم جعلوا للأجرام السماوية «نفوساً مفارقة لها ولها تعلق بأجسادها كتعلق أنفسنا بأبداننا» أمران: الأول أن العلم كان يومئذ يجهل ما اكتشفه نيوتن بعد ذلك من وحدة النظام في الفضاء أي أن كل الكائنات والأجرام السابحة فيه هي كون واحد محكوم بنواميس ثابتة وهذه النواميس متشابهة في هذا العالم وفي أقصى العوالم. وبناءً على جهل العرب يومئذ هذه الحقيقة وضعوا للأجرام أفلاكاً خصوصية مستقلة وجعلوا لها عقولاً فقالوا أن هذا الفلك صدر عن العقل التاسع وذلك عن العقل الأول وهلم جرا. والأمر الثاني أنهم أخطئوا في فهم عبارة وردت في كلام أرسطو وعليها بنوا مذهبهم في العقول. ولبيان ذلك نقول:

لما تناول العرب فلسفة أرسطو وجدوا أنه يعتقد بخالق متصل بالكون يديره ويدبره. فرغبةً في تنزيه الخالق عن الاتصال بالكون اتصالاً يجعله مقيداً وينفي الاختيار عنه قالوا أن ما يسميه أرسطو خالقاً هو «العقل الأول» الذي تصدر عنه الحركة والقوة للعوالم وهذا العقل الأول متصل بالكون من جهة ليفيض عليه القوة ومتصل بالخالق من جهة أخرى ليستمد منه. فكأنه واسطة بينهما. وهذا معنى قولنا في الجزء السابق «أما العقل الأول الذي منه قوة الأجرام وحركتها فهو في قلب هذه الدوائر» وأيضاً «بناءً على ذلك لا يكون للكون اتصال بالخالق مباشرة وإنما هذا الاتصال للعقل الأول وحده».

وبعد تقرير العرب ذلك رأوا في كتاب أرسطو في ما وراء الطبيعة هذه العبارة «لقد ورد في أقوال الأقدمين في سياق أسطورة من الأساطير أن الأجرام السماوية آلهة وأن الألوهية تشمل الطبيعة كلها. فإذا جردنا هذا القول من ثوبه الخرافي ونظرنا إلى ما تحته من المعنى الدقيق الذي مآله أن العقول الأولى التي خلقت الكون هي آلهة أمكننا أن نقول أن ذلك القول في غاية الصواب».

فيظهر أن هذه العبارة أصابت هوى في نفوس فلاسفة العرب لرغبتهم في تنزيه الخالق كما تقدم أو أنهم لم يفهموها فهماً شعرياً تصورياً كما وردت في كلام أرسطو ولذلك جعلوا للأجرام السماوية عقولاً ونفوساً متعلقة بها. فكأنها وزراء تساعد العقل الأول. وقد روى الذهبي في سيرة الخليفة يعقوب المنصور أنه وجد بخط ابن رشد على بعض تلاخيصه هذه العبارة (وجدوا أن الزهرة «الجرم السماوي» أحد الآلهة) فكان ذلك سبباً من أسباب نكبتة. ومنه يظهر أن ابن رشد قد طأوع فلاسفة العرب في مسألة العقول كما ذكرنا ذلك في الجزء الماضي.

أما فلاسفة العصر فإنهم يستغربون وجود تلك العبارة في كتاب أرسطو لأن مبادئ أرسطو بعيدة عن معناها. ولذلك يقولون أن أحد النساخ زورها ودهسها فيه. فكانت سبباً في تأليه الأجرام ونسبة العقول إليها. وهذا لا يدخل في فلسفة أرسطو قطعياً.

خوف الكنيسة - أما قول الأستاذ «إن رأي ابن رشد هو الذي زعزع طمأنينة الكنيسة في ذلك القرن وأفزح القابضين على مفاتيح القلوب بذلك الوقت الواقفين على أبوابها يأذنون لما شاءوا من العقائد

والأفكار أن يدخل فيها ويطردون ما شاءوا» فتد عليه بأن الذي زعزع طمأنينة الكنيسة يومئذ هو ما كانوا يروونه عن ابن رشد لا رأيته نفسه. فقد قام قبل تلامذة ابن رشد كثيرون من الأدباء في إيطاليا وفرنسا وأخذوا في مقاومة الديانة المسيحية. منهم معلم في إيطاليا كان يقول لتلامذته أن كتب اليونان والرومان تتضمن من الحقائق أكثر مما تتضمنه الكتب المسيحية منها. وإنما الذي أخاف المسيحيين في ذلك الزمن وجعلهم يعتبرون ابن رشد بمثابة غول هائل قول بعضهم عنه أنه كتب كتاباً عنوانه «الغشاشون الثلاثة» يعنى أصحاب الشرائع الثلاث اليهودية والإسلامية والمسيحية. وبعضهم يقول أنه قرأ هذا الكتاب باللغة العربية ولذلك تحسر رنان لأنه لم يجده. وهم ينسبون لابن رشد في الإسلام والنصرانية واليهودية والهندية أقوالاً ترتعد لها فرائض أصحاب هذه الأديان. هذا ما أخاف المسيحية يومئذ لا رأيته الفلسفي. ولا ريب عندنا أنه يخيف الأستاذ أيضاً وجميع الأئمة في كل دين. ولكن من حسن الحظ أن تلك الروايات كانت مكدوبة على الفيلسوف الحكيم.

﴿ الأمور الجزئية ﴾

هذا رأينا في ما رد به الأستاذ على الجامعة في الأمور الكلية. بقيت هنالك أمور جزئية تنحصر في خمسة. وهي (أولاً) أن الجامعة قالت «حدوث المادة أي وجودها بخلق خالق» والأستاذ يقول «إن الحدوث معناه الإيجاد وكون المادة صادرة عن موجد لم يختلف فيه المتكلم والفيلسوف الإلهي» نقول في قواميس اللغة حدث نقيض قديم، والقديم في اصطلاح الفلاسفة هو الأزلي الذي لا بداية له. فالحديث هو ما كان ذا بداية أي موجوداً بخلق خالق لا موجوداً بذاته منذ الأزل (ثانياً) قال الأستاذ «إن الافتراض ما لا وجود له» وقد رجعنا إلى قواميس اللغة أيضاً فوجدنا «فرض الشيء» تصوره أو عينه» ومنه الفرض والافتراض والفروض في باب الخطأين في علم الحساب. فالمقصود من قولنا «أن المادة الأول ضرب من الافتراض لا بد منه» هو أن الفلاسفة يتصورون وجود المادة الأولى تصوراً لتعليل الخلق وإن كانوا لا يستطيعون إقامة الدليل على وجودها (ثالثاً) استغرب الأستاذ وضع الجامعة عنوان «طريق الاتصال» فوق صفحة موضوعها اتصال الإنسان بالخالق مع أنه لا موضع لهذا الاستغراب إذ جاء في أول سطر تحت العنوان ما نصه «وإن قيل ما هي علاقة الإنسان بالخالق الخ» ومن ذلك يُعرف موضوع الكلام والعنوان من أول سطر في تلك الصفحة (رابعاً) قوله «عن ما قاله أرسطو في ذلك الكتاب» الفصل الثالث من كتابه النفس» معروف مشهور» يريد الأستاذ بذلك نفي ما أسندته الجامعة إلى هذا الكتاب مما أخذه ابن رشد عنه فيما يختص باتصال الإنسان بالخالق والعقل الفاعل والمنفعل. والحال أن رنان قد أفرد فصلاً خاصاً في كتابه الذي تقدم ذكره لهذا البحث وشرحه شرحاً وافياً مستعيناً بكلمات أرسطو اليونانية نفسها ونحن نعيد قولنا أن هذا الكتاب عندنا تحت أمر الأستاذ (خامساً) قال الأستاذ «قد عرفت من هذا أن اتصال النفس بالعقل الفعال ليس معناه الفناء فيه أو الاندغام كما عرفت الجامعة» فنحن نقول أن الجامعة لم تقل أن «الاتصال» معناه الفناء في الله أو الدخول فيه (سبحانه وتعالى) فإن هذا القول يقوله المتصوفة لا الفلاسفة. وإنما معنى الاتصال ما ذكرناه هناك أي معرفة الله تعالى حق معرفته والوصول إليه بالفكر عن طريق العلم لا عن طريق الصلاة كما يفهم من سياق الكلام عند أول نظر.

الخاتمة

والحاصل من كل ما تقدم أن المتكلمين الأصليين يُنكرون الأسباب كما يفهمها الفلاسفة. وأن ابن رشد يرى في خلق العالم واتصال الخالق به وبإنسان وخلود النفس آراء مناقضة لكل الأديان. وإلا فإذا كان المتكلمون لا يُنكرون الأسباب كما يفهمها ابن رشد وكان مذهبه إلهياً ملئاً كما قال الأستاذ وهو يعتقد بالعقاب والثواب كما يفهمها العامة على ما ذكرناه في الجزء الماضي - فما سبب الخلاف بينهم ولماذا اضطهدوه وكفروه. لماذا سمّاه الخليفة المنصور "معطلاً وملحداً" في المنشور الرسمي الذي كتبه كاتبه ابن عياش ونشره في الأندلس والمغرب للتحذير من فلسفة الفيلسوف. وما معنى كلمة "المعطل الملحد" هنا أليس معناها الكفر. ثم ألم يطالع الأستاذ ما نقله الأنصاري وابن أبي أصيبعة وغيرهما من القصائد التي نظمها يومئذ شعراء الأندلس في ذم ابن رشد ونسبة الكفر والزندقة إليه. فهذا برهان رسمي تاريخي لا يُردُّ على أن مبادئ ابن رشد لا تنطبق على مبادئ الدين الإسلامي خلافاً لما ذكره الأستاذ. اللهم إلا أن تُلطف هذه المبادئ وتخفف بأن يُحذف منها كل ما لا ينطبق على الدين كما كان يصنع تلامذته المسلمون في الأندلس بعد وفاته. غير أننا نرى أن الفيلسوف الجليل لا يرضى عن ذلك إذا درى به من مكانه الأبدي. ذلك لأنه صرف حياته وبذل النفس والنفيس في تأييد الفلسفة والبرهان فكيف يستحسن إنكار ما صرف حياته في تأييده. وقد كان مبدؤه في ذلك تطبيق الدين على العلم لا العلم على الدين. أي أنه كان يجعل الدين تابعاً للعلم لا العلم تابعاً للدين. والدليل على ذلك وضعه في كتابه "فصل المقال" هذه القاعدة الكبرى "نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي" - فكيف يجوز حذف شيء من ذلك "البرهان" الذي نصبه الفيلسوف في أرض الأندلس كرايةٍ تلتف حولها العقول لمحاربة الأباطيل.

بقيت لنا كلمة نسوقها إلى رصيفنا الفاضل منشئ المنار المغرم «بالدفاع عن أئمة المسلمين وإظهار الفرق بين الحق والباطل» وكلمتنا هذه هي الشكر له لأنه تنازل عن الدفاع إلى فضيلة الأستاذ المحترم كما قال في صدر مجلته. وبذلك أحسن إلى اللغة العربية وقرائها لأنه مكنهم من قراءة مقالة فلسفية بليغة لا يكتبها قلم غير قلم الأستاذ في هذا الزمان. وأحسن إلى نفسه بأن كفاها مشقة الخوض في موضوع فلسفي صعب لم يتعود الخوض فيه وهو فوق طاقته. وإن رام الرصيف تحقيق ما نذكره له هنا من أن هذا الأمر فوق طاقته لأنه يقتضي درساً لم يدرسه وبراءة من كل هوى غير هوى الحقيقة المجردة فليقابل قوله في مقدمته بقول الأستاذ في مقدمته فيظهر له حينئذ أن بين القولين ما بين العلم الذي لم ينضج بعد وبين العلم الناضج المقرون بالنزاهة والكمال. ولعل الرصيف لا يعتب لهذا المقال فإن الحق أولى أن يقال وتلك المقدمة لا يخرج منها إلا هذه النتيجة.

فرح أنطون

المصدر: الجامعة. السنة الثالثة - ١٩٠٢

الفلسفة المادية. حقيقتها. ونتائجها

شبلي شميل (١٨٥٣. ١٩١٣)

يعقوب صرّوف (١٨٥٢. ١٩٢٧)

عزيزي الدكتور صرّوف

أشرك أولاً. ثم أستمحك الإذن في الملاحظة الآتية

في كلامك على «الرّجحان» في المقتطف قلت:

«والظاهر أن الدكتور نظم هذه القصيدة وشرحها قبل نشوب الحرب الحاضرة وما أنتجته الفلسفة المادية».

فهل أنت من المعتقدين أن الحرب الحاضرة وفضائنها نتيجة هذه الفلسفة؟

إذا كان العلم اليوم زاد العدة فتكاً والسطوة اتساعاً، ولم يهذب الطبائع كما ينبغي، ولم ينظّف العقول كما يجب، ولم يمنع الحروب الجائرة، فهل كانت الحال في الماضي أصلح، وهل كانت الحروب أقل، أم كانت أكثر جسواً وفضائنها أشنع كذلك «بطبيعتها» منها اليوم، مع شدة شناعة الحرب الحاضرة؟ وهل يجوز في أحكامنا أن ننسى تاريخ المقابلة؟

وما هي الفلسفة المادية، وما هو تعليمها في الاجتماع؟

يقولون أن الفلسفة المادية إنما هي فلسفة المصلحة، وأن المصلحة سبب الحرب اليوم. وكلا القولين صحيح. ولكنهم يقولون أيضاً - والجرائد صرعتنا^(١) - إن فلسفة المصلحة من شر التعاليم. فهل هذا صحيح؟

ألم تكن الحروب في الماضي لأجل المصلحة؟ أو ليست المصلحة الدافع لنا في أعمالنا جميعها حسنة كانت أم غير حسنة، مادية أو أدبية، دنيوية أم غير دنيوية، وهل أحد منا يسعى لغير مصلحة؟

فبماذا تُشأن المصلحة أن تكون مهمازنا في أعمالنا؟

ولكن المصلحة ما هي؟ وأين هي؟

^(١) بالمعنى العامي الدارج.

هذا الذي يختلف الناس فيه، وقلّ منهم من يفهمه على جليته، أو يعمل به وإن فهمه إن لم يرسخ في طبيعته.

أكثر الناس في الاجتماع حتى اليوم يعملون كأن مصلحتهم لا تتفق على مصلحة سواهم وهذا سبب أكثر مصائب الاجتماع وثقله في ارتقائه. وكان ذلك في الماضي أكثر منه اليوم فمن كان المسؤول في الماضي؟

الفلسفة المادية أساسها علم الطبيعة^(١). فماذا يعلمنا نظام الطبيعة في أمر هذه المصلحة؟ الطبيعة تنظر إلى المصلحة العامة في كل أعمالها. ولكن المصلحة العامة تتوقف على المصلحة الخاصة، وإلا لم تنتظم مجاميع من وحدات، ولم تنتظم أجسام من مجاميع، فهي لذلك تنظر إلى المصلحة المشتركة أيضاً.

نعم إن في الطبيعة شيئاً كثيراً من القسوة، لأن فيها كثيراً من الإسراف كما في مثال بيض السمك وأزهار النبات الذي ضربته. والقسوة هنا شرط لازم لتوفير المصلحة العامة، وإلا عمّ الموت وبادت المجاميع وبادت الأنواع لعدم كفاءة القوت. فعمل الطبيعة هنا معقول.

والإسراف هنا ليس تبذيراً، بل هو عمل اقتصادي من جنس الأعمال الاحتياطية لسلامة الكل. ولذلك هو يكثر في ما كان كثير التعرض للطوارئ كما في الأحياء التي لا تحضن بيضها، ويقلّ في ما كان قليل هذا التعرض كما في الحيوانات التي تحضن بيضها وأولادها ومنها الإنسان. فالعمل هنا في غاية الإحكام والغرض الكلي منه متوفر.

والتنازع بين وحدات الجسم الواحد ومجاميعه مهما اشتد فهو تنازع انتخابي لمصلحة الجسم وليس هو غالباً العداء المفكك لأوصاله. ولا يكون كذلك إلا بين المتغيرات لمصلحة التماثلات.

هذا ما يعلمنا إياه نظام الطبيعة الغشيمة وتطبعه فينا فلسفتها المادية. وللعقل شأن كبير في ذلك في الاجتماع. ولكنه لا يخرج فيه عن هذه القاعدة حتى يقع في الحيف. وخروجه عنها حتى اليوم كثير. فهل الحرب الحاضرة تنطبق على هذه الفلسفة أو هل تعاليم مثيرها في الاجتماع معقولة ولو أنهم أساطين في العلم؟

الاجتماع كالجسم الحي. جسم متماثل له وحداته ومجاميعه نظيره هي الأمم والأفراد، ونظامه كنظامه.

فهل في نظام الجسم الحي ما يوجب هذا التنازع التقاطعي المفكك إلا في أحوال معينة أوضحناها هناك كالقضاء على وحدات فاسدة لصيانة المجموع أو على مجموع غير صالح إن لم يمكن إصلاحه لصيانة الجسم. وما خلا ذلك أفليس نظام هذا الجسم يعلمنا أن التنازع في الأجسام المتماثلة مهما راح فيه من الضحايا فهو تنازع تعاوني إذا جاز لي أن أسمي هذا العمل للمصلحة العامة هكذا؟

والمراد من قولنا التماثلات والمتغيرات يتضح جيداً من قول اليازجي الكبير

(١) كان حقها أن تسمى الفلسفة الطبيعية أو فلسفة الطبيعة لما كانوا في الماضي يلحون بلفظة «المادية» من الشبهات من أنها فلسفة شهوانية لدفع ما قد يكون من ذلك عالقاً في ذهن البعض حتى اليوم.

إني رأيت الأسد أحسن خلةً
من جنس هذا الناطق المتمرد
الناس تقتل كل يوم بعضها
والأسد تقتل غيرها إذ تعتدي

فهل يجوز أن تكون الفلسفة المادية أو فلسفة المصلحة سبب هذه الحرب وفظائعها وهي في جسم
متماثل وبين أعضاء صحيحة وعلى مصلحة غير متوفرة لأحد؟ أم الأولى أن يكون سببها سوء فهم هذه
المصلحة لا أنها نتيجة هذه الفلسفة؟

وما هو شأن هذه الفلسفة في الاجتماع والعلم لم يتخلل طبقات العامة. ولم يختمر ولم ينضج في رؤوس
الخاصة أنفسهم.

والشواهد على ذلك كثيرة من تقاعس المجتمع عامة وخاصة عن المشروعات العمومية النافعة له كأن
العامة لا تدري وكأن علم الخاصة «عذري».

بل شاهدنا هذه الحرب نفسها التي تراق فيها الدماء بحاراً وتذهب المصالح فيها جزافاً لمطامع
جنونية في رأس مفتون تحف به زمرة من تجار وسياسيين وعلماء خربي الذم أو مشردي الروبة. وهل
ينقاد للسفاحين المخربين غير المغفلين؟

فالفلسفة المادية غير مسؤولة عن هذه الحرب. وكان يجب أن تنهى عنها لو كانت النفوس متشعبة
منها ومدركة لها عملاً بالمصلحة المشتركة التي لا تتوفر المصالح عامة بدونها - وما المسؤول عنها حقيقة
غير الطمع الجائر والجهل المطبق. والجهل بين الأمم الراقية حتى اليوم أكثر جداً مما يظن.

ألا ترى الأصوب أن تقول معي أن السبب الحقيقي اليوم لهذه الحرب الكبرى هو الانتقال في
الاجتماع من قديم راسخ إلى جديد لم يستقر وأنت تعلم كم هي أطوار الانتقال في الطبيعة عنيفة وشديدة
الخطر. لأن الإنسان إذا كان حتى اليوم لا يعرف مصلحته في الاجتماع كما ينبغي ففي الطبيعة نوااميس
تعاقب الذي يقف في وجه المصلحة العامة وتقضي على افتتانه وتردده إلى هذه المصلحة التي فيها
مصلحته أيضاً. وسيخرج الاجتماع بعد هذه الحرب إلى حال أصلح تتشعق فيها شيئاً السحابات الكثيفة
التي تغم على العقول. ولكن بعد عنف شديد من إثر ذلك التباطؤ وتراكم المتباينات. وكان ينبغي على
العقل أن يقيه شر ذلك لو كان أنقى وأرقى.

* * *

وأما ما ذكرته من أمر الاتصال والانفصال والوجود والخلود واحتمال بقاء الوجدانات إلخ. فلا أطيل
فيه لئلا يردنا إلى نظريات يطول الأخذ والرد فيها على غير جدوى وشأن العلم فيها ضعيف.

وكلامك في ذلك قسمان علمي وغير علمي أو طبيعي واحتمالي. فالطبيعي لا محل للخلاف فيه. وأما
الاحتمالي فمذهبك فيه ما عدا أنه يخالف الشائع المعروف هو مزيج أقرب تارة إلى اللاإرادية. وتارة إلى
المذاهب العلمية الطبيعية. ولكنه يختلف عنها باحتمال بقاء الوجدان بعد فناء الجثمان في القوة الشاملة
الخالدة المتصلة على صورة يصعب تصورها. فإما أن يكون بقاءه ضمن الطبيعة، وحينئذ يجب أن يكون
فيها على غير ما يُعلم عن بقاء قوى سائر الموجودات الطبيعية التي تنشأ منها وتفسى فيها. وما دليلنا
عليه؟ وإما هو خارج الطبيعة وحينئذ يبقى علينا أن نفهم فوق ذلك كيف يكون هذا الانفصال عنها مع

ذلك الاتصال بها. والاجتهاد هنا بيّن. والحكمة التي سردت عليها الأدلة في نظام الطبيعة على صورة خلافة ليست كذلك إلا إذا كان النظام المذكور طبيعياً اضطرارياً. وإلا لم تكن لكثرة الأثرية وكثرة تبديد القوى في الطبيعة كما لا يخفى. وكان ينبغي اتقاؤه لو كان العمل غير طبيعي. اللهم إلا أن تكون فيه على مذهب أستاذنا الأكبر الدكتور فان ديك «من أن الذي يصنع ساعة تصنع ساعات هو أعظم من الذي يصنع كل ساعة وحدها» فيكون الشأن بعد ذلك للطبيعة. على أن ذلك مهما فيه من الحكمة للتسامح الذي فيه لأجل العلم لا يجلو مسألة الخلق من طبيعي تارة وغير طبيعي أخرى بالنظر إلى مقامه من هذا الاتصال والانفصال في آن واحد، ولا يبين مكان الاستقلال للصانع، وكيفية بقاء الوجودان للمصنوع. وإذا كنا لا نفهم المراد من هذا البناء والهدم المترادفين لغرض غير طبيعي فماذا يهم الطبيعة من ذلك والغرض الطبيعي منه متوفر لها في تطورها. ولا بأس من ذلك كله إذا كانت النفوس ترتاح إليه وإذا كان لا يقف في سبيل العلم. واليوم لا يقف كما كان يقف منذ خمسين سنة فقط. والشوط الذي قطعه العقل في هذه المدة من هذا القبول يفوق كل حساب. اذكر ذلك هنا ليس لأنه من موضوعنا ولكن لأبدي سروري من التحول البديع الذي حصل في العقول في هذه البرهة الوجيزة بالمذاهب العلمية الحديثة التي كان لمقتطفكم الأغر الفضل الأول والأكبر في نشرها بيننا. - وأقبل فائق احترامي

الدكتور شبلي شميل

[المقتطف] لم نكد نقرأ قولكم:

قابلو عصرنا بظلم عصور سادها الدين ثم بعد أجيبوا

حتى تمثلت أمام أعيننا فظائع الحرب الحاضرة واستعداد الألمان لها مادياً وأدبياً. مادياً بإعداد العدة الكثيرة لها من القواد والجنود والمدافع والقنابل والغازات والجوايسس والقواعد التي تنصب عليها المدافع في بلاد العدو. وأدبياً بسعي فلاسفة الألمان وعلمائهم إلى استخدام العلوم الفلسفية والبيولوجية لإقناع الشعب الألماني أنه أرقى الشعوب كلها ويجب أن يسودها ويستحل في سبيل هذه السيادة كل محرّم. ولذلك ظننا أنكم نظمتم قصيدتكم وشرحتموها قبل شوبه هذه الحرب وما أنتجته هذه الفلسفة المادية. وعسى أن تطالعوا خطبة الفيلسوف برغنن التي افتتحنا بها هذا الجزء ومقالة صديقكم الدكتور أبي خاطر فيه.

ونريد بالفلسفة المادية الفلسفة التي تعلم الناس أن يحصروا نظرهم في المادة ونواميسها وينفوا كل ما سواها. فهي لا تكتفي بقول الفيلسوف سبنسر أن الخالق غير معروف ولا يعرف بل تنفي وجوده مستقلاً عن المادة كما قال الفيلسوف لوتز. وإذا صحّت هذه الفلسفة وجدت فيها فظائع الألمان أقوى مبرر لها وإلا فكيف لا يجوز للإنسان أن يقتل الذين يرى أنهم واقفون في سبيل تقدمه كما يجوز له أن يقتل الأسود والذئاب والبعوض والذباب. ولماذا لا يجوز لابن باريس وبرلين أن يقتل الزوج الذين يمنعونه من دخول غابة في قلب أفريقيا ليصطاد فيها كما يجوز له أن يقتل قرداً أو أفعى يمنعانها من دخولها. ألا ترون أن المانع الذي يمنع الناس من أن يغبن أقوياءهم ضعفاءهم هو في الغالب شيء غير المادة وغير نواميسها.

ولا يفيد الاحتجاج بالعجماوات أن طوائفها عائشة على تمام الصفاء كما في النمل والنحل والجراد لا يغني بعضها بعضاً ولا وازع لها غير الناموس الطبيعي فإن العجماوات مرّ عليها ملايين كثيرة من السنين وهي على حال واحدة تقريباً فرسخت فيها غرائز يتعذر نزعها منها. وأما البشر فشدوا عن سائر أنواع الحيوان من هذا القبيل مهما كانت أسباب هذا الشذوذ وتمكنوا من التغلب على طباعهم والتطبع بغيرها. فإذا قام في نفوس جماعة أنهم أرقى من غيرهم وأنه يجوز لهم أن يتسلطوا على الغير ويمتهنوه فعلوا ذلك. وهذا كان شأنهم من قديم الزمان ويظهر لنا أنه زاد في هذه الأيام حيث بني على قواعد علمية كما بناه فلاسفة الألمان حتى أن الشاعر كبلنغ الإنكليزي وهو من أهل الخيال الذين ينتظر منهم أن يكونوا أبعد الناس عن الغطرسة وأقربهم إلى السجية السحاء طلب من قومه في بعض قصائده أن يعاملوا أهالي جنوب أفريقيا كما يعاملون أنفع المواشي لهم. وأناس يقولون هذا القول لا يكثر عليهم أن يذبحوا تلك المواشي إذا نشزت عليهم أو استحبوها لحمها. والظاهر أن الألمان يفعلون مثل ذلك في مستعمراتهم ولكننا نعتقد أن الشعب الإنكليزي لا يزال متمسكاً بقواعد دينه الذي يعلم أن الناس كلهم أخوة ومن دم واحد فهو أرف من الألمان بسكان أفريقيا وبكل مستضعف.

ورب قائل يقول أن الفلسفة المادية تمنع ارتكاب الفظائع وتنهى عن إثارة الحروب وتوجب على الناس أن يعيشوا عيشة راضية. ولكن القول شيء وتأييده شيء آخر لا سيما وأن المشاهد ينفي هذا القول ويثبت أن الفلسفة المادية مسؤولة عن هذه الحرب وأن عدم نهيبها عنها كان حيث النفوس مشبعة منها. أما سائر البلدان حيث النفوس غير مشبعة منها فارتكاب الناس للفظائع قليل جداً. وقبيل كتابة هذه السطور وقع نظرنا على المقطم الصادر اليوم (٢٤ مارس) وفي تلغرافاته وأخباره الفقرات التالية:

(١) «كان في محطة سكة الحديد (في مدينة زيبروج) قطار ألماني فيه ٣٥٠ جريحاً من الألمان فلم تقذف الطائرات والبوارج (الإنكليزية والفرنسية) القنابل عليهم».

(٢) «وقد أنقذ الروس جميع بحارة الباخرة» (والباخرة ألمانية)

(٣) «ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن جميع الدوائر العسكرية البريطانية تطري الضباط والجنود العثمانيين على ما أبدوه من الشهامة والرجولية في حربهم وتقابل بين هذه الصفات العسكرية الرائعة وبين ما فعله الألمان»

والتقينا نحن ببعض الذين عادوا من غليبولي من ضباط الجيش البريطاني وسمعناهم يثنون الثناء المستطاب على الجنود العثمانية وقد ذكروا لنا بعض أفعالهم الدالة على شهامتهم ومروءتهم وقالوا أنهم لم يروا منهم شيئاً يعاب عليهم.

إن الضباط الترك والضباط العرب عاملوهم (أي عاملوا الأسرى البريطانيين الذين كانوا في أسر العرب في حدود مصر الغربية) بالرفق والإنسانية والشفقة وأن المشقة التي عانوها لم تنشأ عن سوء المعاملة بل عن قلة الطعام واللباس والأدوية وأن أسريهم كانوا مثلهم وقاسوا معهم ما قاسوه من هذا القبيل»

فقابلوا أيها الدكتور الفاضل بين أفعال هؤلاء الإنكليز والفرنسيين والروس والترك والعرب وبين أفعال الألمان تلامذة الفلاسفة الماديين وما فعلوه بركاب السفن التي أغرقوها وبالأسرى الذين أسروهم وبالنساء والبنات اللواتي احتلوا بلادهن.

وكل ما تقدم لا يحط من قيمة العلوم الطبيعية ونفعها الكبير ولا ينفي وجوب الحث على تعلمها والعمل بها ولكنه يدل على حاجة الإنسان إلى التعاليم الأدبية مهما كان أساسها - التعاليم التي توجب على الناس الحب والرحمة والحنان وتصرفهم عن القسوة والغلظة والإيثار. أما سائر ما استطردهم إلى ذكره مما تقوم عليه أدلة علمية أو فلسفية أو لا يزال في معرض الفرض فالإسهاب فيه يبعدنا عن الموضوع المقصود بالذات. وإننا نشكركم على ما وصفتم به المقتطف وهو يفتخر بأن قراءه استفادوا مما تتحفونه به آونة إلى أخرى من الفوائد العلمية والأدبية والفلسفية.

المقتطف

المصطلحات الفلسفية

سادتي الأفاضل

على السؤال نمرة ٢ من مقتطف فبراير الحاضر أجبتكم الأستاذ عبد الباري أن كتب الفلسفة تأليف ابن سينا لا تفهم (وهي الحقيقة التي لا جدال فيها ولا مرء). غير أنني بينما كنت بالأمس أتصفح فهرس مكتبة «هندية» لسنة ١٩١٦ قرأت في الصفحة ٣٧ منها سطر ٤ اسم كتاب «مبادئ الفلسفة القديمة لأبي النصر الفارابي» فجنث بهذا أقول أنه ربما كان في هذا الكتاب ما يفي ببعض حاجة الأستاذ عبد الباري والسلام ختام.

أحمد الصراف

المصدر: مجلة المقتطف - القاهرة - نيسان ١٩١٦

الفلسفة والعلم والأمان والحرب

شيلي شميلي ١٨٥٠ - ١٩١٧

الذي شرّد الألمان وأضرهم، وأضرّ العالم بهم اليوم، ليس العلم الطبيعي وفلسفته المقيدة به، بل تعلقهم على الفلسفة المطلقة المنتشرة بينهم أكثر مما هي بين سائر الأمم والتي كانت دائماً شؤماً على الاجتماع في كل العصور. ودكارتهم في هذا الباب يقرعون دكائرة العالم أجمع عدداً في كل الأبواب.

فهذه الفلسفة العريضة فيهم، والتي لا علاقة لها بالعلم الطبيعي هي التي ضللتهم في المسائل الاجتماعية وحملتهم على هذه الجناية الكبرى على الاجتماع وعلى أنفسهم. وهي التي مكنت سواهم منهم للمغامرة بهم سعيّاً وراء أحلام غير موزونة هي في هذا العصر خاصة جنون مطبق. وأعمت حكاهم عن أن يروا نتيجة ذلك عليهم. فأسرة هوهنزلرن اليوم في احتضار، وسيُجهز عليها متى ثاب القوم إلى رشدهم، وعبر هذه الحرب ستجعلهم يثوبون مهما غلظت طباعهم وأظلمت عقولهم. وما هو شأن العلم الطبيعي وفلسفته المادية في أمة يجوز عليها الاعتقاد في نفسها أنها شعب الله الخاص، وفي حكام يزعمون أن الآلهة تناجيهم ويعملون السيف معولين في النصر عليهم.

فأنا لا أدفع عن الألمان فظائعهم حتى أحجّ بها. ولا أظن أحداً حسبها عليهم أكثر مني، حتى أنني استهذفتُ لطاعن الحمقى الجبناء المتشيعين لهم من مقوّسي الظهور الراجعين اليوم في بحبوحة من نعم الذين أغدقوا عليهم خيرات الأمن فكانوا لهم من الثالبيين. وإنما أنكر دعوى الذين ينسبون ذلك فيهم إلى تأثير العلوم الطبيعية والعمل بفلسفتها المادية كما يقولون. كأن الألمان اليوم بين أمم أوروبا الراقية هم المستأثرون بهذه العلوم وحدهم، وشأنهم فيها فوق الجميع، وهو وهم. وكان هذه العلوم ترمي حقيقة إلى ذلك وهو وهم أيضاً. وأي تعليم فلسفي أو سواه كان يحكم العالم في العصور الخوالي يوم كان التفطيل والتشنيع يستنفد كل ضروب التفتن، ويوم لم يكن للعلوم الطبيعية وفلسفتها المادية عين ولا أثر.

وأنا وإن كنت أسلم بحسن صنيع الآخرين في هذه الحرب في معاملة الناس والآثار كالإنكليز والفرنساويين خاصة، وأحمدهم عليه، فلا أسلم بأن السبب انحرافهم عن تعليم العلوم الطبيعية وفلسفتها، وشأن هذه العلوم عندهم أعظم مما هو عند الألمان من كثرة فلاسفة هؤلاء وقلة فلاسفة أولئك مما يدل على أن فهمهم لهذه العلوم أتم ونظرهم من خلالها إلى المصلحة أوسع.

وإني ليسرني أن أعلم اليوم، ولو بدهشة، أن الأتراك مع خلّوهم من كل علم، صاروا ممن يضرب المثل بهم في حسن الصنيع في الحروب، على الرغم مما كتبوه عن أنفسهم في سفر خروج الأرمن من هذه

الدنيا الفانية إلى العالم الباقي. وهي نعمة تهبط أحياناً على الناس من عل ولا علاقة لها بالعلم، وقد يكون لها علاقة بغير العلم مما لا يزال الاجتماع يئنُّ منه. وإن كنت أعذرهم على فظائهم وأعذر سائر الشعوب الذين في مرتبتهم لجهلهم بالنسبة إلى الألمان الذين لا عذر لهم لاتصافهم بالعلم عن حق. فلندع العلوم الطبيعية وفلسفتها المادية جانباً ولا ندنسها بفظائع الألمان في هذه الحرب، ولنبحث عن السبب الصحيح في تعاليم أخرى غير هذه التعاليم.

لا ريب في أن الذي دفع الألمان إلى هذه الأعمال الخرقاء في هذه الحرب الشنيعة هو تعاليمهم الفلسفية المنطبقة على طباعهم من جهة وعلى مرامي سؤاسهم من جهة أخرى، وقد ظنوها الطريق المثلى إلى بغيتهم. ولا ريب أنهم أخطأوا، وخطأهم هنا لقصر نظر اجتماعي لا لشيء آخر.

وأما الظن بأن تعاليمهم هذه مستخرجة من العلوم الطبيعية. ومنطبقة على فلسفتها المادية فهو بعيد عن الصواب بعد الثريا من الثرى. فإن كان في تعاليم بعضهم ما يرمي إلى مثل هذه الدعوى لدعم نظرياته الفلسفية السابقة فهو وهم منه أو تضليل مقصود، كما أبنتُ ذلك في غير هذا المكان، وكما يستفاد من مقالة زميلي الدكتور أبو خاطر التي عبّر بها عن أفكاره بأحسن مما كنت أستطيع. فطالعتي لها لا تضعف حجتي بل تؤيدها، وإن كان يرميهم فيها بسوء الفهم فقط، وأنا أرميهم فوق ذلك بسوء القصد.

وكلام حضرة الزميل هنا هو أبلغ وأعظم قيمة من كلام الفيلسوف برغصن في هذا المعنى والسبب هو أن برغصن فيلسوف يعالج المعلوم متأثراً بالوهم، وزميلي طبيب طبيعى لا يتلمس في طبقات الغيوم وما بين النجوم.

وكلامي هذا لا يحط من قدر مقالة الفيلسوف برغصن في بابها. صاحب كتاب الإرادة الحرة، وهي ليست حرة إلا في دائرة الراجح من موارث ومخبر. كما أن زميله الفيلسوف رشيه الشهير هو من زعماء الأسباب الغائية، ولكنها ليست المجرد المطلق ولا الطبيعي المقيد، كل ذلك من سيئات سطو الفلسفة على العلم، والواجب الضد.

فالفيلسوف المذكور لا يتعرض هنا للطعن في فلسفة العلوم الطبيعية، وإنما هو يقرر ما في أخلاق الألمان من الشذوذ، وفي أفعالهم من الخرق. وقد وصفهم أنهم أهل شعر وفلسفة منذ زمان طويل، أي قبل أن يكونوا علماء. وهذا الميل فيهم صرفهم إلى تحويل كل شيء إلى «صورة صناعية» أي غير طبيعية. فلما انتشر العلم الطبيعي بينهم لم يعانون استخدام ما فيهم من الميل الفلسفي لاستخراج كليات هذا العلم كما هي حقيقة، بل حوّلوا هذه الكليات إلى غرضهم المرسومة «صورته الصناعية» في ذهنهم طبقاً لفلسفتهم الخاصة حسب مرمى أهوائهم، بناءً على أنهم «أهل فكر وخيال لا تهمهم حقائق الأشياء» كما قال عنهم الفيلسوف المذكور. وكان المنتظر أن العلم والاختبار يصرفانهم إلى هذه الحقائق في الأمور الاجتماعية، فلم يكن شيء من ذلك، وكل ما تم لهم أنهم انتظموا كالألة الميكانيكية العمياء التي يسهل عطبها لأقل عطل فيها. فشردهم في فلسفتهم حملهم على بذل هذه القوة لغرض اجتماعي لا ينطبق على ما يستفاد من نظام الأحياء، فلم يتبصروا ليدركوا حقيقتهم في جسم المجتمع البشري، ونسبتهم فيه إلى سائر أعضائه وبالتالي ليصنّوا مصلحتهم بصيانة مصالح المجتمع التي لا تقوى مصلحتهم إلا بها، فكان منهم هذا التهور الذي جنى عليهم حتى اليوم أكثر مما جنى على الآخرين.

ولا عبرة بالقول أنهم طمحووا حينئذ بأنظارهم إلى ما هو «مادي محض»، فإن هذا لا يجعل ماديتهم نتيجة الفلسفة المستخرجة من كليات العلم الطبيعي، ولا يجعلهم بالحقيقة ماديين أكثر من سواهم، وربما فاقهم سواهم كالإنكليز خاصة في الحياة الاجتماعية العملية المتوفرة فيها مصلحتهم. فالألمان نظير كل الأمم طلاب مصلحة. والمصلحة لهم ولسواهم «مادية» قبل كل شيء. فامتلاك بلاد والانتفاع بأناسها وأرضها ومناجمها إلخ كل ذلك «مادي». ولكن الذرائع الموصلة إليه قد تكون مادية، وقد تكون أدبية حسب المقام من جهة، وحسب الفهم والإدراك من جهة أخرى. فكل ما لا يوصل إلى هذه المصلحة من هذا أو من ذاك، فالتعويل عليه خرق يعاب كما في قول الشاعر:

ووضع الندى في موضع السيف العلي مضر كوضع السيف في موضع الندى

وما من عاقل اليوم يقول أن الألمان ينالون بغيتهم في المجتمع بسحقه، لا بإدماجه، بالطرق التي ساروا عليها حتى الآن. فقد ظهروا أنهم، مع علمهم الغزير، جاهلون لطبائع العمران. فهم إذا كانوا اليوم علماء مبرزين، وصناعاً ماهرين، فهم قبل ذلك فلاسفة مشردو الرؤية. وإذا سطت الفلسفة على العلم، وحوّلته لغرضها، ولم ترتبط به، ولم تبين عليه، كان شرّها أعظم جداً مما لو كانت بدونها كما في البلاد التي معوّلتها على العلوم الكلامية، والعلم الحقيقي منها مفقود.

ولقد سبق لي أن أسهبت الكلام في ذلك في خاتمة المجلد الأول من مجموعتي. ثم في رسالة «آرائي» بعد ذلك حيث افتتحت الكلام بقولي: «أنا لا أحب أن أعنى كثيراً بالفلسفة إلا ما كان منها من قبيل الاستقراء العملي فقط، لما تجرّ إليه غالباً من السفسطات البالغة إذا شردت عن العلم».

ومن حسنات هذه الحرب أن مجرى الأفكار في الفلسفة وسائر العلوم الكلامية وفي المباحث الأدبية كالرومان^(١)، أخذ اليوم يتغير كثيراً. فقد كثر طعن الفرنسيين أنفسهم على كتابهم في أسلوبهم في أقاصيصهم الموضوعية، وما فيها من التأني في تصوير ما لا ينطبق على الحقيقة. ولقد قرأت أخيراً خطاباً لأحد أطباءهم في العلم والفلسفة ألقاه في إحدى الجمعيات الطبية بباريس اقتطف منه ما يأتي ولو انحرفت قليلاً عن الموضوع، ليعلم ذلك الذين هاجوا عليّ وماجوا يوم قلت أن فلسفة أرسطو وإضرابها أضغاث أحلام، وخطب في أوها. قال:

«إن كلود برنار أوضح لنا التضاد الكائن بين الفلسفة والعلم وهو برسمه لنا قواعد الطب الإمتحاني، قام يحذرنا من الفلسفة التي ترمي، نظراً لما في عقلنا من الضعف وحب الأثرة إلى أن تكون ذات تعليم استبدادي، وإلى السطوة على العلم بالمنطق وحده وهذا يحول دون التثبت بالدرس. وهو يقول بوجوب اقتران الفلسفة بالعلم، لكن إذا كانت الفلسفة خالية من السند العلمي، لتسبح تائهة في طيات الغيوم، فالعلم في غنى عنها. ومن كلامه قوله: «أرى العلماء يستطيعون عمل اكتشافاتهم ونظرياتهم والقيام بعلمهم من غير الفلاسفة». فالعلماء والمخترعون هم بالحقيقة المحسنون الحقيقيون للإنسانية. وماك آدم^(٢) وستفنسون^(٣) عملا لتقريب الناس بعضهم من بعض أكثر من أفلاطون في جمهوريته التي لا تسكن.

(١) الرومان هنا تعني الرواية. م. خ.

(٢) مهندس إنكليزي مخترع رصف الشوارع بالطريقة المعروفة باسمه.

(٣) مهندس إنكليزي مخترع أوتوموبيل السكك الحديدية.

أو من أئمة الفلاسفة الأنسيكلوبيديين^(١) والفلاسفة بوجه العموم لم يكونوا بركة على الإنسانية بل بالضد. وهاك ما قاله يونابرت عن روسو^(٢) قال: «كان أفضل لراحة العالم أن لا نكون ولدنا لا أنا ولا هو». فإن هذا الرجل السفسطي لم يكن أقل ضرراً على الإنسانية من توماس موروس^(٣) بآرائه الخيالية، أو من فنلون^(٤) بمدينته صالنت عاصمة المستحيل. فإنه، أي روسو، صنع إنساناً لا وجود له إلا في مخيلته أطلق عليه اسماً رومانياً هو (اميل)، وجعله بين الرجال نموذجاً فذاً، إذ رباه تربية عالية أرستقراطية حملت الطامعين المستبدين على التشبه به للسطو على الجماهير والحق الضرر بهم لشدة أمانتهم بالكاتب نظراً لما في إنشائه البديع من الخلافة المؤثرة فيهم^(٥) وربما نقلت الخطاب كله في المقتطف.

فالفلسفة المادية التي اصطلح البعض بأن يطلقها على الكليات المستخلصة من العلوم الطبيعية ليست فلسفة الألمان حقيقة، ولا هي سبب هذه الحرب وقظائعها. وما سببها إلا فلسفتهم الخاصة الخارجة عن مدار العلم الطبيعي، وهي فلسفة أثره غير اجتماعية خيالية عريقة في الغموض والإبهام.

الدكتور شبلي شميل

المقتطف ج ٥ م ٤٨، أيار ١٩١٦.

(١) فلاسفة فرنساويين في القرن الثامن عشر منهم دالمباروديرو وفولطير، إلخ.

(٢) جان جاك روسو فيلسوف فرنساوي وكاتب شهير.

(٣) فيلسوف ألماني من طراز الفلاسفة الأقدمين.

(٤) واضع كتاب تلماك لإرشاد وريث عهد مملكة فرنسا فقد جاء فيه وصف مدينة خيالية أطلق عليها هذا الاسم وزعم أنه

بها يرشد تلميذه إلى حسن الحكم في الرعايا.

(٥) a Medecine Internationase Mars 1916. Allucution du D. P. J. Larrieu, Paris.

أسلوب الفكر العلمي نشوءه وتطوره في مصر خلال نصف قرن إسماعيل مظهر ١٨٩١ - ١٩٦٢

نشوء أساليب الفكر، سواء أكانت علمية أم أدبية، وتغير نزعة الفن، واختلاف السبل التي تنتجها الآمال أو تتمشى فيها العواطف أو تثور من أجلها الانفعالات، كلها منازع لا تدل على شيء دلالتها على أن للأمم حياة كامنة، تختفي وراء الظواهر الاجتماعية التي تقع آثارها تحت حيسنا. على أننا إن مضينا في بحثنا مؤمنين بأن لأساليب الفكر نشوءاً وأن لنزعات النفس مناهج تتغير وتتحول، وأن للآمال التي تجيش في الصدور والعواطف والانفعالات التي تمتلئ بها المشاعر مناج خاصة، ومنازع تتبدل ولا تثبت على حال، فإنما نمضي في ذلك مقتنعين كل الاقتناع بأن للأساليب الفكرية وما إليها من مظاهر الحياة الكامنة، أجل ينقضي كحياة الأفراد، وأن نشوءها وتطورها خاضع جهد الخضوع لسنن الحياة، وإن كان من الصعب أن نعرف من حقيقة تلك السنن شيئاً، أو نستبين من خوافيها أمراً.

تتكون الحياة الكامنة في الأمم من مجموع تلك «الآمال الغامضة المبهمة التي تجيش في صدور الآلاف المؤلفة من أبناء آدم وهم عاجزون عن إقناع شهوتنا أو التعبير عن حقيقتها، والسقطات والهزائم التي تمر في عالم الحياة من غير أن يعرفها أحد ويهتم بها إنسان، والرغبات التي تعيش في صدور الناس ممتدة في سلسلة من التواصل والتتابع غير متناهية، أو تتشكل في صورة ما من صور حياتهم، والمحاولات التي يتشبث بها الناس ابتغاء الوصول إلى حل المشكلات العملية التي يملئها الطمع عليهم، أو تبعث بها الحاجة في النفوس، وتلك الساعات الطويلة التي ينفقها محبو العلم سدى، طمعاً في الوقوف على أسرار الطبيعة: جماع هذه المجهودات المخبوءة وراء أستار الحياة، هي التي تكون ذلك الهيكل الذي نسميه «فكر الأمة» ولا يطفو منه ظاهراً على سطح الحياة إلا جزء ضئيل بارز في صورة من الأدب أو العلم أو الفن أو المنتجات المادية»^(١).

وإذن ففي مشاعر الناس وآمالهم وانفعالاتهم وعواطفهم، وفي أعماق تصوراتهم يجب عليك أن تتغلغل مسترشداً بمصباح «ديوجينيس»^(٢) لتفتش في تلك الأغوار القصية عن ضالتك، إذا أردت أن تتكلم في أساليب الفكر أو تعبر عن شيء من أسرار الحياة الكامنة في تضاعيف الأمم، على أنك لا محالة عاجز

(١) راجع الأستاذ مرتز في مقاله نزعة الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر، ص ١٥ و ١٦ من الطبعة العربية.

(٢) فيلسوف يوناني من المدرسة الكليية، كان يمشي في وضح النهار ويده مصباح منار، فإذا سئل عن ذلك أجاب: أفتش عن إنسان.

عن أن تبلغ من التغلغل في صميم تلك الأغوار إلى نهاية تلمس فيها الحقيقة العلمية، أو تبلغ عندها إلى الأسباب التي تحرك الجماعات وتفسرها على أن تتبع في الحياة طريقاً ما.

من هنا نعلم علماً حقاً أن الوقوع على نقطة ابتداء نبدأ منها سفرنا في تقصي الأسباب التي تغير من أساليب الفكر أمر بعيد مثاله، إن نحن بحثنا وراءه في حياة الأمم الكامنة. لهذا يجب علينا أن نرجع إلى ظواهر الحياة الملموسة لنتخذ منها نقطة ابتداء نتقصى بها شيئاً عن المتجه الذي يتمشى فيه الفكر، وأن ندرس الأسباب الظاهرة التي حدث بالجموع البشرية إلى اتباع سبيل دون غيرها أو الاستنامة لفكرة أو مذهب أو مبدأ دون أن نتصور يوماً أن في استطاعتنا معرفة الأسباب الحقيقية المستترة وراء تلك الظواهر.

«خصت بعض عصور التاريخ بقيام حركات فاصلة، وحوادث عظيمة امتصت كل القوى العاملة النشيطة، واندمجت فيها كل العناصر العقلية والتخيلية، حتى إنك لتجد أن تلك الحركات قد مضت مستبدة بأمرها إما لتخضع كل القوى المنبثقة في عصر ما للعمل في سبيل إبراز غرض معين؛ أو تثبتت فكرة بذاتها، وإما أن تلغيها وقد جرفت أمامها كل شيء إلى جو من التنازع والجلاد، يوجه بكل ما فيه من مختلف الصور والقوى إلى تزكية الحادث الرئيسي الذي تلتف من حوله قوة الفكر والعناصر. والأمثال التي يرويها التاريخ كثيرة منها تلك القرون الطويلة التي يقص أخبارها تاريخ اليهودية، والعصور الأولى أينعت فيها الكنيسة النصرانية، والزمان الذي تقشعت فيه عن المدينة سلطة اللاهوت، وزمان الإصلاح البروتستانتي، وعهد الثورة الفرنسية»^(١).

في مثل هذه العصور لا يعوزك البحث أن تعنت نفسك باحثاً وراء نقطة ابتداء ترتكز عليها، وتتخذها لبحثك أساساً. في حين أنك تمر على قرون أخرى من الزمان مرّاً سريعاً، فلا تجد فيها من حادث يلتئم من حوله الفكر أو أشخاص يجذبون بقوة عقولهم أو ثورة مشاعرهم أو قوة انفعالاتهم أو تأجج عواطفهم، عقول الناس حول فكرة أو مذهب أو مبدأ تتخذ منه نقطة ارتكاز ترتكز عليها. قد تعجز عن أن تجد نقطة ارتكاز ترتكز عليها في عصر برمته من عصور التاريخ. وقد تعجز عن أن تقع على ذلك في تاريخ أمة، وقد تفوز بأمنيتك في تاريخ أمة أخرى. فهل تقع في تاريخ مصر الحديث، لا في تاريخها القريب منذ نصف قرن، بل منذ قرن ونيف من الزمان، منذ أن غزا نابليون أرض مصر إلى اليوم، على حادث التأم من حوله الفكر التثاماً يكفي لأن يغير من أساليب الفكرة العلمية أو الأدبية؟

لم يترك فتح نابليون من أثر بيّن في تغير أساليب الفكر. فقد وطئت أقدام الجيش الفرنسي أرض مصر وتركتها، وأهل مصر في فجوة من كهف الزمان، بل في أعرق فجواته، ما تحركت فيهم شاعرية ولا انفجر فيهم انفعال ولا اهتزت لهم مشاعر.

لا يعوزنا لإثبات هذه النظرية من دليل. فإن أكبر علماء الأزهر، كانوا إذ ذاك أكبر عون لنابليون على تحقيق مطامعه، ولم يهتز فيهم عرق ولا نبض لهم قلب. السبب في كل هذا أن الحياة الكامنة أو الفكر الكامن كان إذ ذاك مفكك الأوصال مشتمت العناصر ضعيف الأثر، فلم يلتئم حول فكرة معينة أو مبدأ بذاته فينوء بقوة التثامه على تلك العقبة التي تصده عن الانصراف في السبيل التي تخطها له الطبيعة.

^(١) عن مرنر.

كذلك لا نستطيع أن نتخذ من عصر محمد علي الكبير نقطة ارتكاز قد يقال فيها أنها السبب في تغيير أسلوب الفكر في مصر فهناك سبقت الجماعات المصرية سوقاً نحو غايات لم تعرف يوماً أنها مسوقة في سبيلها، ولم يشعر بما ينتظرها وراء تلك الغايات من المقاصد التي كانت تجول في رؤوس زعمائها. تجد هذا جلياً واضحاً، لا في غزوات الجيش وحده، بل في ميدان العلم والمعرفة. فإن ذلك العهد على كثرة ما أخرج من نوابغ المتعلمين الذين أوفدهم المصلح الكبير إلى أوروبا، لم يخرج واحد استطاع أن يجمع شيئاً مما بددته مظالم الحكومات السابقة من قوة الفكر الكامن في المجتمع المصري حول غاية ما.

فإذا تركنا الحوادث التي انتابت مصر في أواخر القرن التاسع عشر، ورجعنا إلى الأشخاص لم نفع في طول ذلك العهد على مصري واحد استطاع أن يحرك من كوامن الفكر ويجمع شتاتها حول مذهب أو مبدأ ما. ولكننا نفع على رجل واحد خرج من جوف آسيا ليلعب على مسرح مصر دوراً نستطيع إذا ما تبينا طبيعته أن نفع فيه على نقطة ارتكاز نرتكز عليها. على أننا لا نمضي في ذلك البحث قانعين بأن ما أحدث ذلك الزعيم من أثر هو نقطة ارتكازنا، بل طبيعة نزعته في تمثيل القديم، الذي لا يزال قائماً بيننا بكل ما أوتي من قوة التقليد وحكم العادة، هي التي نستطيع أن نتخذ منها نقطة ابتداء ننظر من ناحيتها في تغيير أساليب الفكر العلمي في مصر، إن جاز لنا أن نقول بأن في مصر فكراً علمياً، وأن له أسلوباً تغير أو تبدل.

السيد جمال الدين الأفغاني هو ذلك الزعيم وهو لا يمتاز على غيره من زعماء المتدينين بشيء، إلا بأنه أراد أن يتخذ من قوة الدين سبيلاً للتأثير السياسي والدعوة السياسية القائمة حول فكرة استقلال الشعوب الإسلامية، وإعداد العدة لمقاومة النفوذ الأوربي في الشرق الإسلامي.

تعلم السيد جمال الدين الأفغاني منفتحاً الأساليب العلمية العتيقة التي عكف عليها العرب منذ القرون الوسطى. فهو بذلك صورة مصغرة أو مكبرة لعصر من العصور البائدة في تاريخ الفكر الإنساني. وهو بنزعته السياسية أشبه الأشياء في عصره بالهياكل الحفرية التي تعيش بيننا بجثمانها وإن رجعت بتاريخها إلى أبعد العصور إغلاً من أحشاء الزمان. لهذا نرجع بأنظارنا إلماً إلى نزعات العرب العلمية التي مثلها السيد الأفغاني في القرن التاسع عشر، لنتخذ من ذلك سبيلاً إلى المقارنة الاستنتاج.

والسيد الأفغاني وريث العرب بحق في علومهم وفلسفتهم. وقف من الرقي الفكري حيث وقفوا. ووقف عند النظر الغيبي، فكان في كل ما دبحت يراعتة أو تحرك به لسانه مثلاً حياً لما اختلط من مباحث آباءه، ولما تناثر خلال كتبهم من مختلف الأبحاث وما تضمنت مجلداتهم من متنافر الوضع الذي اتصفت به تأليفهم. وحد النظر الغيبي الذي انتهى عنده العرب جدير بإبراز أمثال ما أبرزوا من كتب اختلط فيها العلم بالفن ليخرج من مجموعها فلسفة، هي عنوان على ما بلغ الفكر الإنساني من تهوش وانحلال في القرون الوسطى.

* * *

إذا كان ناموس جاذبية الثقل أعظم استكشاف وصل إليه العقل البشري في عالم الكون والفساد، فإن قانون «الدرجات الثلاث» الذي كشف عنه الفيلسوف الكبير «أوغست كونت» لأكبر استكشاف وصل إليه العقل البشري في الطبيعة الإنسانية. وإن متابعتنا لشرح هذا القانون لهي النواة التي تدور حولها أبحاثنا. لهذا نتابع الكلام فيه بإيجاز تماماً لفائدة البحث.

إن درس الإدراك الإنساني من كل ناحياته، وخلال كل الأزمان، يدلنا على وجود قانون ضروري يخضع له العقل، نستبينه من حقائق النظام الاجتماعي، والتجارب التاريخية الثابتة. فإن كل فكراتنا الأولية ومدرجاتنا، وكل فرع من فروع معرفتنا، لا بد من أن يمر على التوالي بثلاث حالات مختلفة: الأولى اللاهوتية أو التصويرية التخيلية، والثانية الميتافيزيقية الغيبية، أو المجردة، والثالثة اليقينية الاثباتية أو الواقعة. هذا هو قانون الدرجات الثلاث. ويمكننا أن نحصر القول في هذا القانون بأن العقل الإنساني فيه بطبيعته كفاءة لأن ينتج ثلاث طرق مختلفة للتأمل من حقائق الأشياء وطبيعته في كل من تلك الطرق تختلف عن الأخرى تمام الاختلاف، بل إننا لا نبالغ إذا قلنا أنها تتضاد تمام التضاد. من هنا ينتج ثلاثة ضروب من الفلسفة أو بالأحرى ثلاثة أساليب للتفكير في اكتناه حقيقة الظواهر كل منها تنافي الأخرى. أما الأسلوب الأول فخطوة ضرورية يبدأ بها العقل في سبيل تفهم الحقائق أو البحث عن مصادرها، وأما الأسلوب الثالث فيمثل العقل في آخر حالات ارتكازه على الحقائق البارزة الملموسة. وليس الأسلوب الثاني إلا خطوة انتقالية تتوسط بين الأسلوبين.

أما العقل في الدرجة اللاهوتية، فإنه يبحث في طبيعة الأشياء وحقائقها، وفي الأسباب الأولى والعلل الكاملة، يبحث في الأصل والماهية والقصد من كل الأشياء التي تقع تحت الحس. وعلى الجملة يبحث في «المعرفة المطلقة» وهناك يفرض أو يسلم بأن كل الظواهر الطبيعية ترجع إلى الفعل المباشر الصادر عن كائنات تختفي وراء الطبيعة الماثية.

أما في الدرجة الثانية، أي في الحالة الميتافيزيقية الغيبية، وهي ليست إلا صورة معدلة عن الدرجة الأولى، فإن العقل يستبدل فرض الكائنات السائدة على الطبيعة، بفرض قوات مجردة أو شخصيات محققة الوجود في نظره، في مستطاعها إحداث مختلف الظواهر. وليس ما يعني في هذه الدرجة من تفسير الظواهر إلا نسبة كل منها إلى مصدره الأول.

أما في الدرجة الأخيرة، وهي الدرجة اليقينية، فإن العقل يكون قد طرح طريقة البحث العقيم وراء الأسباب المجردة، وأصل الوجود الكوني ومنقلبه، والعلل الأخيرة التي تعود إليها الظواهر، وألقى بجهوده في سبيل معرفة السنن التي تحكمها. هنالك يتحد العقل والمشاهدة ليكونا أساس المعرفة. فإذا تكلمنا في هذه الحال في تفسير حقائق الكون، فلا نخرج عن إيجاد صلة بين ظاهرة من الظواهر، وبين مجموعة من الحقائق العامة التي يقل عددها تدرجاً بحسب تقدم العلم اليقيني.

* * *

فإذا نظرت بعد هذا التحليل في ما أبرز العرب من صور الفكر، من علم أو أدب أو فلسفة أو فن، وجدت أن فيها من آثار التخلخل والتشعب ما هو جدير بأن يبرز في عصر عكف فيه الفكر على طريقة الشك الغيبي لم يعدها إلى طريقة التحليل والنقد. ذاعت بينهم مذاهب فلسفية نقلها المترجمون، وجلهم

من الناصرة واليهود ووثنيي حران، عن اليونانية. ولكنك لا تجد عندهم مدارس فلسفية ينسب إليهم ابتكارها. فليس لهم مدرسة تعزى إلى الفارابي أو ابن رشد أو ابن سينا مثلاً، بل إن ابن رشد على الأخص لم تصبح له مدرسة تعتنق مذهبه الفلسفي الذي ذهب إليه في تفسير أرسطو طاليس وتشديد بذكره وتذود عن حيائه، إلا بعد أن انتقلت كتبه إلى جامعات أوروبا في القرون الوسطى. فالمذهب الفلسفي ظل رايًا فردياً عند العرب، وانقلب مدرسة فلسفية في أوروبا عند بدء نهضتها العلمية، بل إن شئت فقل عند بدء عكوفها على الأسلوب اليقيني. ذلك فرق جلي بين درجتين معينتين يمر بهما العقل الإنساني: الدرجة الغيبية والدرجة اليقينية.

وقد يخطئ بعض الناس إذ يقولون إن للسنيين أو للأشاعرة أو المعتزلين مدارس فلسفية. فإن جماع هذه وما يجري مجراها مذاهب لاهوتية استعانت بالفلسفة وبيعض ضروبها دون بعض، على بث أفكارها وقد يصح أن يكون من أفرادها من غلب عليه النظر الفلسفي. فواصل بين عطاء مثلاً قد نعتبره مجدداً من جهة ما يدعو إليه من حرية الرأي واتباع ما يرشد إليه العقل في النظر العلمي والفلسفي والديني. ولكن مدرسة المعتزلين، إن صح أن تدعى مدرسة بحق، ترجع في أصلها ونشأتها إلى النظر الديني المشوب بالفلسفة، أكثر من رجوعها إلى الفلسفة الصرفة وكذلك الباطنيون «المتصوفون» فقد نقول إنهم فلاسفة يقولون بوحدة الوجود، كما كان يقول الذين أخذوا عنهم من الفرس وأساتذتهم أصحاب الأفلاطونية الجديدة في مدرسة الإسكندرية، ولكن لم يكن لأحدهم مدرسة تنسب إليه دافع رأيها وكان لها أثر في تطور الفكرة الفلسفية في المجرّدات خلال عصر من العصور.

وأنت لو نظرت نظرة أخرى في المؤلفات العلمية الصرفة عند العرب لوجدتها قليلة، اللهم إلا بعضاً منها في الطب والكيمياء وخصائص النبات. وهي مؤلفات وسمت بطابع لا تراه يختلف كثيراً عن الطابع الذي وسمت به مؤلفاتهم في فروع المعرفة التي كانت ذاتة في عهدهم. كذلك إذ نظرت فيما كتبوا في النبات أو الحيوان، تجد أن المؤلف إن تحرر من الخلط بين فروع من التاريخ والأدب، لم يتخط حد الوصف. فمن الكلام في صفات النبات أو الحيوان إلى نفعه في العلاج. وهناك بعض مؤلفين أرادوا أن يوسعوا من دائرة تأليفهم فتناولوا الكلام في خصائص النباتات السحرية أو الطلسمات ونفعها في التمايم وتفسير الغيب. بل تراه في حين آخر قد مزجوا بين الفلسفة والفن فوضعوا الموسيقى في الفلسفة اعتماداً في الغالب على كلمة نقلت إليهم عن فيثاغورس لدى قوله: «العالم عدد... العالم موسيقى».

هذه العقلية بذاتها هي التي ورثها السيد الأفغاني عن العرب. عقلية وقفت عند حد الأسلوب الغيبي لم تتعدّه وتكتبت كل سبيل كان من الممكن أن يسلم بها إلى الأسلوب اليقيني. ولقد كان من السهل الهين أن السيد الأفغاني يجمع ما تبدد من قوى الفكر حول ذلك الأسلوب، كما كان من المتعذر عليه أن يجمع قوة للفكر حول مبدأ جديد في العلم أو الفلسفة تلتئم من حوله شعب المجتمع المبددة لتدفع بقوتها نحو غاية مدى مما انتهت إليه أفكار آبائهم. لهذا نقول، ونقول بحق، إن ما استجمع السيد الأفغاني من عناصر الفكر القائم على الأسلوب الغيبي قد ناء بجماعه على تلك النواة الحية التي كانت تتجمع حول الأسلوب اليقيني في أفكار الأمة فلم تقو على محوها، ولكن عاقت خطاها ولا تزال تعوقها عن الانبعاث في سبيل الحرية الصحيحة.

فأثر السيد الأفغاني في حياة الفكر في مصر وإن شئت فقل في الشرق أثر سلبي صرف، لا يذكر في تاريخ الفكر إلا كأداة رجعية تلقت الجماعات قوة صدمتها بأسلوب حديث، هو الأسلوب اليقيني والنزعة الإثباتية، تتنكت بهما سبيل الغيب، لتتبع سبيل الشهادة.

على أن قوة ذلك الأسلوب الرجعي لا تزال قائمة بغفوسها ومعاولها. ولكنها تهدم ما تحت قدمها، وتقطع بمعولها الجذع الذي ترتكز عليه قدمها، لتنهيار في النهاية وتذهب بدداً. فالمدرسة القديمة القائمة بين طهرانينا تتبع سبيل النظر الغيبي، بل غالباً ما ترجع سعيها إلى النظر اللاهوتي. ذلك في حين أن المدرسة الجديدة أخذت تبني على النظر اليقيني أساس نهضة كبرى، سوف نرى عما قليل بوادرها تنجلي لأعيننا ظاهرة من وراء حجب الغيب الكثيفة.

* * *

طالما سمعنا من الذين لا يقوون على إمعان النظر طويلاً في مقدمات الأشياء ونتائجها، أن الثورة العربية بدء نهضة فكرية حديثة وأن ثورة ١٩١٩ قد تعدت حد البدء بنهضة لتكون خاتمة تطور عظيم في الأفكار، لا في ميدان السياسة وحده، بل في عالم العلم وميدان الاقتصاد، على أننا لا نسوق بأنفسنا مع الذين يسوقون بأنفسهم في هذه المغامرة الوعرة المتعسرة، حذر أن تغوص بنا أقدامنا في رمالها اللينة التي تبتلعنا غير شاعرين بليونتها ونعومة ملمسها. فإن مواجهة الحقائق على خشونتها لأقوم طريقاً، وأهدى سبيلاً. إن نظرة واحدة في الثورة العربية كافية لأن تثبت لنا أن هذه الثورة، كثورة ١٩١٩، لم تمس من الحياة الكامنة في الأمة شيئاً، وأنها لم تتناول إلا ظاهر الحياة بآثار سريعة الزوال، كتلك الآثار التي تخطها يد الصبغة فوق الرمال على شاطئ البحر، يكفي للذهاب بآثارها مد موجة واحدة من موجاته.

لم تتناول الثورتان شيئاً من تلك القواعد التي ترتكز عليها الحياة الكامنة في أغوار عقلية الجماعات. فإن اتجاه الفكرة في الثورة الأخيرة فجأة وبلا سابقة، لظاهرتان تكفيان وحدهما لإثبات ما نذهب إليه. قامت الثورة الفرنسية على دعاية الأنسيكلوبيديين، ديدرو وأصحابه، لامتر وهولباخ وهلفتيوس، وعلى عقد روسو الاجتماعي، وعلى آداب فولتير الواضحة، بل على مجهود سلسلة من العظماء تعهدوا الفكر الكامن في طبقات الأمة المنتقاة منذ عهد ديكارت بتلك الفكرات الثابتة التي يذهب أثرها إلى أبعد غور من أغوار الحياة الخفية في نفس الأفراد والجماعات، فأخذت عناصر الثورة تتكون في الفترة ما بين ١٥٩٦ إلى سنة ١٨٧٩ أي منذ أن تنفس ديكارت نسيم هذه الحياة إلى اليوم الذي خرج فيه أهل باريس يصيحون إلى السلاح - إلى السلاح.

استجمعت عناصر الثورة الفرنسية في قرنين من الزمان دأبت فيها الجامعات على بث المذاهب العلمية والفلسفية - وقام بها فحول من الرجال أعطوا الجماهير أرقى المثل، كما تتحكم في رقاب الشعب المستنيم لحكم الفرد، مستبدون تعهدوه بأقصى المثالات.

وما أنت في كل ذلك، إن أردت أن تضع تاريخاً صحيحاً، بناظر إلى عدد المتعلمين. فمن الجائز أن يكون في مصر اليوم من المتعلمين عدد يربى على عدد المتعلمين في فرنسا عندما قامت بثورتها، أو على

عدهم في إنجلترا عندما انتزع زعماء الشعب وثيقة «الماغنا كارتا» من يد الطاغية المستبد. فإن المسألة هنا مسألة «كيف لا مسألة كم». انظر في القواعد التي قامت عليها ثورة فرنسا ثم انظر في القواعد التي قامت عليها أية حركة من الحركات العنيفة في مصر، فإنك هنالك تستبين الفرق جلياً، بين حركة أساسها نهضة أدبية فكرية تكون عناصرها، وبين حركة قائمة على لا شيء. على أن الحركتين قد تتفقان من حيث نبالة القصد وسمو المبدأ. ولكننا نقيس هنا بين الآثار التي تخلفها كليهما لا بين الأسباب الباعثة عليهما.

* * *

لقد مضينا حتى الآن نفتش في جنبات التاريخ المصري الحديث على حادث يلتئم من حوله الفكر لنتخذة نقطة ابتداء نبدأ منها، ويكون في ذاته سبباً في تغير أساليب الفكر في مصر. ولا ريبه في أننا أخفقنا فيما صوبنا إليه حتى الآن.

على أنك أينما وليت وجهك في تاريخ مصر الحديث وقعت على آثار نهضة أدبية علمية تشربت الروح الحديثة في البحث وسعت جادة في سبيل المكافأة بين قوة الذكاء الكامنة في حياة الشعب الفردية والاجتماعية وبين حاجات العصر الحديث. فهل شبت هذه النهضة بلا بذور كالتفيليات؟ أم كان لها أساس من الجهد المشترك، ودعامة من جهود الأفراد؟

إن عجزنا عن أن نقع على حادث يلتئم من حوله الفكر في العقود الثمانية الأولى من القرن التاسع عشر في مصر وأضفنا لذلك معتقدنا في أن الثورة المصرية في سنة ١٩١٩ لم تمس إلا ظاهر حياة الأمة؛ لزمنا أن نسعى إلى البحث وراء السبب الحقيقي الذي قام عليه ما ندعوه «نهضة العلم والأدب» كما يقول بعض الكتاب وإن كنا لا نجاريهم على صلاحية هذا الاستعمال إلا تجاوزاً.

أما إذا رجعنا إلى نهضة الصحف والمجلات العلمية والأدبية، فإننا نقع على عصر شبيه بالعصر الذي بدأت فيه نهضة إنجلترا الأدبية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. فإن العصرين يتشابهان كثيراً. على أننا لا نستطيع أن نمضي في هذه المقارنة، أو نخرج من صلب هذا المقال كتاباً. إلا أن هذا لا يحول بيننا وبين القول بأن تطور الفكر العلمي في مصر كان أكثر تأثراً بالمجلات منه بالجرائد السياسية. فالمجلات لها الخطر الأكبر فيما نحس من تقدم ندعوه «نهضة العلم والأدب». المجلات وحدها هي التي أخذت بيدنا وأفسحت أمامنا سبيل الخوض في عباب الأسلوب اليقيني الحديث، وهي التي قادت دفة الفكر في مصر وهو يجتاز بحر الأسلوب الغيبي العميق لتتكيف «النهضة» على صورة بددت سحب الحياة القديمة بما فيها من ظلمات الفكر المجرد، لتكشف لنا عن شمس الأسلوب اليقيني الذي لم يصل إلينا من أشعتها إلا قدر ضئيل.

على أنك لا تتع في كل هذا على حادث يلتئم من حوله الفكر. غير أنني أتوقع، وعسى أن يكون ذلك قريباً، أن الخطوة التي خطونها في سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبي إلى وضوح الأسلوب اليقيني، سوف تقودنا سعيًا إلى ميدان يتصادم فيه الأسلوبان تصادمًا يثير في جو الفكر عجاجة ينكشف

غبارها عن الأسلوب الغيبي وقد تحطمت جوانبه واندكت قوائمه ، وتترك الأسلوب اليقيني قائماً بهامة الجبار القوي الأصلاب مشرفاً على الشرق وقد هب من رقاد القرون ، ليسير في الدرب الذي مهدت سبله للأنام نواميس النشوء والارتقاء^(١).

إسماعيل مظهر

(١) نشرت بمقتطف فبراير سنة ١٩٢٦

أسلوب الفكر العلمي نقد وعتب^(١)

قرأت في مقتطف فبراير الماضي مقال «أسلوب الفكر العلمي» فرأيت كاتبه الفاضل قد تعرض لأفراد وجماعات فمر بالمرحوم السيد جمال الدين الأفغاني وعلى ذكره تحدث عن العقلية العربية أو الفلسفة العربية، كما تحدث عن حركة مصر السياسية الأخيرة، ووردت خلال ذلك قضايا كثيرة يوجب الإنصاف التاريخي وحرمة الحقيقة النزينة مناقشتها، وذلك ما أريد التعرض لبعضه في كلمتي هذه. وضع الكاتب العرب في الدرجة الثانية من درجات - أوغست كونت - وهي التي وصفها بأنها لا تعنى في تفسير الظواهر إلا بنسبة كل منها إلى مصدره الأول، وأنها لم تلق بمجهودها في معرفة السنن التي تحكم العالم، ولم يتحد فيها العقل والملاحظة ليكونا أساس المعرفة، وأخيراً وصف عقليتهم بأنها «عقلية وقفت عند حد الأسلوب الغيبي لم تتعد وتكتبت كل سبيل كان من الممكن أن يصل بها إلى الأسلوب اليقيني». وأن تلك العقلية في جمال الدين الأفغاني قد ناءت بجماعها على نواة الأسلوب اليقيني التي كانت تجتمع في أفكار الأمة فلم تقو على محوها ولكن عاقت خطاها ولا تزال تعوقها عن الانبعاث في سبيل الحرية الصحيحة. إلى آخر ما أراد الكاتب أن يهول.

ولكن هذه العقلية قد أورثها جمال الدين لتلميذه الأستاذ الإمام المرحوم الذي كتب منذ حوالي ربع قرن عن حديث السنين الكونية ما كتب حين تفضل بمناقشة صاحب كتاب فلسفة ابن رشد في دعوى كهذه زعم فيها أن العرب لا يقولون بالأسباب والمسببات تديناً، ولا يزال ما كتبه في حكمته ومثانته خير صورة لأسلوب الفكر العلمي، ومثلاً لتلك العقلية التي نعتها الكاتب بما شاء وهو في مثاله يحسن صنعا إن راجعه أو نظر فيه. هذه العقلية التي هذبها جمال الدين يعرف لها التاريخ مكانها بحق وستدين لها الأمة يوم تعترف نفسها جيداً بسايع الفضل على مختلف فروع نهضتها التي ينكرها الكاتب أيضاً.

وهلا تعطف فوضعهم في أول مرقاة الدرجة الثالثة وقدر شيئاً مما يشهد به المؤرخون المنصفون من الأجانب، أو ما يقرره أساتذة الجامعات الحديثة من أن العرب هم واضعو قاعدة «جرب واحكم» وأنه يرى هذه الشهادات فيما ترجم من كتب أمثال «سيدديو» و«جوستاف لوبون» وما نشر في الصحف والمجلات من هذا، وهلا يشفع للقوم عنده طب تجريبي وفلك تحقيقي وهندسة تطبيقية وكيمياء عملية

^(١) نقد نشر بمقتطف أبريل سنة ١٩٢٦ بقلم أمين الخولي ببرلين.

كانت الأساس لهذا العلم الحديث، ومشاهدات صحيحة وملاحظات عميقة في العلوم الطبيعية، وتصحيح لأخطاء يونانية. وغير هذا مما يسجله التاريخ ويعترف به أهل هذه العلوم؟

وهلا يقدر الكاتب أن دارسي آثار هذا العقل العربي يشكون مر الشكوى من إمعان القوم في الأفكار وتقليب الفروض والمطالبة بالبرهان حتى ينتهي الأمر إلى بديهيته، ويرتكز على الشهادة أو المسلمات العقلية، وأن للقوم نظاماً للبحث أخرجتها عقلية ناضجة لم تكن تقول هكذا خلق الله، وهكذا جرى العمل، بل كانت تدفع بقوة وشدة إلى النظر والفكر والتدبر والبحث ولا تزال قواعدهم فيه أسلم منطقية وأمتن مما نرى الآن ونسمع، ولا أزال أنصح للكاتب أن يقيس بها أحكامه لئلا يقدم على مثل هذا الاتهام المجرد والتهكم الشنيع والحكم القاسي دون برهان ولا شبهة، ولا يعتدل حتى يعرف للقوم شيئاً ولا ينزل على رأي المنصفين فيهم.

وأنكر الكاتب أن للعرب مدارس فلسفية، وأشار إلى أنه زاعمت بينهم مذاهب نقلها المترجمون وجلهم من النساطرة واليهود ووثني حران - إلخ... كأنه يرى في هذا منقصة ما، وكأن الحضارة كانت حضارة عربية الدم والجنس. وهذا ليس في شيء من الحق لأنها حضارة الإسلام نشأت في كنفه وعلى يد الأمم التي ألف بينها وأزال عنها فوارق العصبية، فتسابقت جهود أفرادها على اختلاف نحلهم وأجناسهم في سبيل العلم، والمعرفة على حين قبرت العصبية العربية، في القرن الثاني لقتل الأميين - وتقلص ظلها حين كان يمتد رواق هذه الحضارة الإسلامية العربية اللسان والمزاج فلا شيء في نقل النساطرة والوثنيين واليهود. ولا وقت عند القراء للحديث في هذا فلا نطيل الكلام عن هذه المدارس لأن الكاتب قد اعترف أن مدارس المعتزلة قد يصح أن تدعى مدارس بحق، إلا أنها ترجع في أصلها ونشأتها إلى النظر الديني المشوب بالفلسفة، كما قال عنها وعن مدارس الأشاعرة، وأن جماع هذه المدارس وما يجري مجراها مذاهب لاهوتية استعانت بالفلسفة وبعض النظر الفلسفي دون بعض. فهل له - أصلحه الله - أن يقول لي ما هذا اللاهوت في الإسلام، وكما مجمعاً إسلامياً عقده القوم لتحرير مذهب أو بحث نظرية، وما الذي كان يتلقنه السلف الأول وهم أصدق الناس فهماً للدين؟ وما الذي احتاج إليه الإسلام قرناً ونصفاً قبل الفلسفة؟ ثم ما الذي استعان به بعد الفلسفة في سبيل تذليل عقبة من عقباته على نحو ما قد تكون المسيحية قد فعلت؟ ألا أن حكم التاريخ وشهادة الزمن أن الخوض في هذه الكلاميات لم يسبق الفلسفة بل إنها أبحاث ترجع إلى الفلسفة الصرفة، التي لم يحتج إليها الدين والكاتب يعيش في بلد إسلامي، ففي مكنته أن يعرف أن ليس في قواعد الإسلام إلا شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأن البدوي كان يتلقن هذه القواعد في جلسة قصيرة، وأن الفلسفة بعد ذلك خلقت كل هذا، وخاضت حتى فيما نهى عنه، وذلك عمل مدارس القوم التي كانت فلسفية صرفة، شابها شيء من النظر الديني، لا مدارس دينية شابها النظر الفلسفي.

ويقودني حديث اللاهوت الذي ذكره الكاتب إلى عبارة أخرى وردت في مقاله إذ يقول - فالمدرسة القديمة قائمة بين ظهرانينا تتبع سبيل النظر الغيبي بل غالباً ما ترجع سعياً إلى النظر اللاهوتي - ولعل هذا النظر اللاهوتي شيء مما نقله الكاتب عن «مرتز» في صدر مقاله إذ يقول - «الزمان الذي تقشعت فيه عن المدنية سلطة اللاهوت وزمان الإصلاح البروتستانتي». فأقول للكاتب ومن رأيهم من القوم ينحون

منحاه كثيراً، إن هذا الإسلام شيء آخر غير ما تسمعون عن الأوروبيين من أمر اللاهوت. إن لديهم كنيسة وسلطة ورجالاً يربطون ويحلون، قد وقفوا في سبيل العقل يوماً ما وحرّموا وحاكموا وعذبوا على حين ليس لديهم من هذا ولا يكاد يشبهه شيء على حين أن لا رياسة في دينكم ولا سلطة ولا حل ولا ربط ولا اعتراف ولا إحلال، على حين أن هذا اللاهوت لفظ لا معنى له في الإسلام، لأن الإسلام إصلاح عمل حيوي لا يقّس شخصاً ولا يتقيّد بشيء، ويحض على نظر ما في السموات والأرض، ويجعل استعمال العقل شكراً لمنحه؛ وعلى حين يقول المرحوم الأستاذ الإمام، تلميذ جمال الدين صاحب العقلية إياها، أن الكتاب الكريم لا يعرض لتقرير نظريات العلوم لئلا يقف في سبيل العقل ويحد قواه، مع أنه يستثيره ويستنهضه في تعميم إصلاحه. فلئن شكّا القوم سلطة اللاهوت وعدوا الزمن الذي تقشعت فيه سلطته عن المدنية فاتحة عصر جديد، فلا تشكوا منهم وأنتم الأصحاء، ولا تقفوا في مثل خطأ الأتراك الذين سمعوا حديث السلطين فذهبوا يقيمون للإسلام باباً وخليفة صاحب سلطة روحية؟ وأرى هذا الخطأ يبدو في مظاهر مختلفة ولكن هذا العجالة لا تتسع لها فإلى فرصة أخرى، وحسبنا هذا إماماً وإشارة إلى ما نريد.

وأخذ المؤلف على القوم قلة المؤلفات العلمية الصرفة، ولا أرجع به إلى نقل ولا تذكير بأن الإحصاء يظهر أن ما ترجم الغرب في نهضته عن الشرق أكثر مما أخذ الشرق إلى عهد قريب. لا أنقل شيئاً من هذا فهو في المجالات المذكور والكاتب يقدرها قدرها، ولا أذكره بما يبذل الغربيون من جهود ويرصدون من أموال لجمع هذا الشتات، ولكني أقول له أن من كتب القوم ما لم تقع عليه عيوننا ولا سمعت به آذاننا - وإنه يحسن بنا قبل النفي أن نتريث وأن نقدر أنه قد يكون في الدنيا ما لم يصل إليه علمنا. وأن عوادي الدهر قد سطت على أكثر ما بقي لنا وأننا حتى الآن لا نعرف صورة ما عن الحياة العلمية لإسلامنا وخير لنا أن نبني أولاً، وأن نتذكر أن نهضة الغرب قامت على أساس متين عريض من إحياء القديم وبعثه، وما هم أولاً رجال الغرب يتخصصون في دقائق الفروع بل في توافه الأمور، فحبذا لو كانت لنا بهم في بدء نهضتهم وفي رقي مدنيّتهم أسوة ما فندرس فروع حضارتنا، ونردد مجاهل تاريخنا، ومبهمات آدابنا، ونستخرج دقائق ميراثنا، بدل أن نضع الحضارة العربية، وجهد أجيال، وعمل قرون في نقطة مداد نخط بها حكماً عاماً شاملاً، وعبرة مطلقة رهيبة، على حين تسمع بألم شكوى طلبتنا المصريين هنا من خجلهم أمام أساتذتهم - غير المستشرقين - في مختلف العلوم حين يسألونهم عن أشخاص وآراء لسلفهم لم يسمعوها بها لحظة ما، وحين يلفتهم أستاذ التشريح إلى اسم علمي يراه ليس عربياً فيظهر بعد يسير من البحث أنه كذلك، وعلى حين يختار لهم أساتذتهم الأجانب مواضيع رسائلهم النهائية أبحاثاً عربية ويدلونهم على مراجعها في محفوظات محفوظة لديهم أو على حين لا نعرف من تاريخنا إلا ما يوجد به علينا باحثوهم ومستشرقوهم فحبذا لو بنينا قبل أن نهدم في رفق فلعل في الأنقاض ما قد يسلم لنا في بناء الجديد.

ورمى الكاتب القوم بأنهم يمزجون الفن بالعلم «حتى أنهم وضعوا الموسيقى في الفلسفة بناء على كلمة نقلت إليهم عن فيثاغورس» وهكذا لم يتلطف في الوحز مع أن الموسيقى علم وفن، وإنما كان فلاسفتهم يدرسون العلم ولهم فيه نظريات لا تزال اليوم حديثة، ولصفي الدين عبد المؤمن البغدادي كتاب مخطوط

يوجد هنا في برلين ليس إلا مناقشة نظريات علمية صرفة يعجب به الأخصائيون من الألمان وغيرهم، كما أن لهم أبحاثاً نفسية في علاقة الأنعام بالألوان، وعلاقتها بالأرييح - الأزهار - وهو ما يعتبر بحثاً جديداً شيقاً ويدرسه في جامعة برلين أستاذ الموسيقى وعلم النفس البروفسور فون هورن بوستيل Von Horn Postil وللكندي الفيلسوف رسالة مخطوطة في الموسيقى توجد أيضاً في برلين تناول فيها الأبحاث الشيقة، وقد أعجب بها الأستاذ الألماني لاخمن واشترك مع الشاب المصري الفاضل الدكتور محمود الحفني الذي أتم دراسة الموسيقى ببرلين في إحياء هذه الرسالة وتفسيرها ولا يزالان يعملان على إحياء غيرها من نفيس هذه الآثار. وأما فن الموسيقى أو الموسيقى العملية فقد دعوا صناعة الغناء وذكر ابن خلدون في مقدمته فضل هذه الصناعة بين غيرها من الصنائع فلم يكن فلاسفة العرب ملحنين ولا مغنيين ولا أصحاب صنعة، كما لم يكن زرياب وإسحق ومعبود وشيعتهم فلاسفة. وما يرى كاتبنا الفاضل في أن الأوربيين قدوتنا وسادتنا يتابعون القوم في هذا الخلط ويدرسون الموسيقى في قسم الفلسفة في جامعاتهم كما هو الشأن هنا في برلين إذ يدرس الطالب الموسيقى العلمية والفلسفة وعلماً آخر يختاره ويعطي بعد ذلك لقب دكتور في الفلسفة، فلعل مشايعة السادة لقومنا في الخطأ تخفف من حدة الكاتب عليهم فلا يكونوا معتمدين على كلمة نقلت إليهم.

أمين الخولي

حول أسلوب الفكر العلمي^(١)

ملحق ثان

إسماعيل مظهر

قرأت بكثير من الإمعان والعجب معاً ذلك المقال الذي نشره المقتطف في صدر باب المراسلة والمناظرة في العدد الماضي، والذي تناول فيه كاتبه نقد مقالي «أسلوب الفكر العلمي». ولست أعلم إلى أي حد ذهب تأثير الفكرات التي أوردتها في ذلك المقال من نفسه، غير أن الظاهر من أسطر مقاله أن الأثر كان بالغاً. على أنه مهما كان يقيني فيما كتبت ثابتاً. ومهما كان اعتقادي في صحة ما أرى في أسلوب الفكر العلمي عند العرب راسخاً، فإني لا أتوقع مطلقاً أن أقنع به رجالاً عكفوا على أساليب المدرسة القديمة.

لقد وقف الفكر العربي عند حد النظر الغيبي المسوس بشيء من الشك في حقيقة الأسباب التي كانت تعزى إليها الظاهرات، وكذلك في مقدرة الفكر الإنساني نفسه على معالجة مشكلات ما كان لنا أن نعيب عليهم أنهم عجزوا عن حلها. ولكن نقرر وبكثير من الافتناع أن طريقة نظرهم فيها لم تكن لتؤدي بهم إلى الوصول إلى حلها. أفينكر ناقدنا مثلاً أن العرب قد بدؤوا نظرهم العلمي والفلسفي من حيث نريد اليوم أن ننتهي؟ أينكر أنهم بدؤوا بالنظر في الماهيات ابتغاء الوصول إلى غايات الفلسفة والعلم وأنهم أغفلوا النظر في الظاهرات (الأعراض) وتعليلها لينتهوا منها إلى معرفة ما هي حقيقية الأشياء؟

نمضي قليلاً في المقارنة بين الأسلوب الغيبي الذي عكف عليه العرب أو المسلمون أو كما شئت فادعهم، والأسلوب اليقيني الذي وضعه باكون وجرت عليه الفلسفة في العصور الحديثة. خذ مثلاً موقف الأسلوبين إزاء الرياضيات فإن العرب كانوا يعتقدون كما اعتقد غيبيوا الحكماء، وعلى رأسهم أفلاطون أحد أساتذة العرب الأكرمين، إن دراسة العدد ليس لها من فائدة عملية سوى رياضة العقل على البحث والاستبصار والوصول من طريق هذا البحث إلى معرفة حقائق الموجودات وتجريد النفس من أدران المادة والتعالي بالفكر إلى ما بعدها. بل إنهم لم يجعلوا لدراسة علم الحساب أو الهندسة من فائدة عملية ما أو إحراز كسب مادي في ضرب من ضروب المعاملات كالتجارة أو الصناعة أو الحاجيات الأولية التي تحتاج إليها الجماعات في العمران. تلك الحاجيات التي لولاها لما كان لدراسة هذه العلوم من وزن يذكر في كل عصور التاريخ. أما لورد باكون فعين لهذه العلوم قدرها بما تنتج من المنافع المادية التي كان يعتقد الأقدميون أنها مرض الإنسانية العضال. وشأن العرب في الهندسة شأنهم في علم العدد. فقد قالوا مجازة لأفلاطون أو لمن وصلت إليهم كتبه من تلاميذه أو المتخرجين في مذهبه، أن المشتغلين بعلم الهندسة

^(١) ردي على النقد السابق في أسلوب الفكر العلمي. نشر في المقتطف أبريل سنة ١٩٢٦.

يجب أن لا يتذرعوا بها لإحراز المنافع المادية وإلا نبا بهم القصد عن إصابة الغاية منها، لأن اشتغال العقل بالماديات يصرفه عن إدراك كنه الموجودات أي ماهياتها أو التوصل إلى معرفة الحقيقة المحضة والخير المطلق. أما المحدثون أصحاب الأسلوب اليقيني فإنهم قالوا بأن الهندسة ليس لها من فائدة إلا بقدر ما تنتج من فائدة مادية في حياتنا العملية. ذلك في حين أنهم لم ينكروا تأثير العلوم الرياضية على الآداب وضروب المعقولات بته، فوضعوا لآثارها حدوداً معينة، إذ قالوا بأن تأثير العلوم الرياضية من الوجهة المعنوية عرضي صرف. وكذلك تجد أن الفرق بين الأسلوبين كبير لدى النظر في علم الفلك. فقد كان القدماء وعلى الأخص المسلمون يعتقدون أن معرفة حركة الأجرام السماوية وكيفية هذه الحركة ليست بذات شأن كبير، ولم يحثوا على الاشتغال بالفلك لما ينجم عنه من المنافع كمعرفة الفصول والمواقيت؛ بل لما ينتج عنه من رياضة النفس على معرفة الحقائق المطلقة. أما الأسلوب الحديث فله في الفلك مآرب أخرى، مبناه المنفعة المادية المنحصرة في استكشاف المستحدثات.

كتب أرسطوطاليس في علم الحيوان وله مباحث عميقة في انقلابه الجنيني؛ وكتب العرب ومنهم الجاحظ في كتابه الحيوان، ومنهم الدميري في كتابه حياة الحيوان «والأكمه في كتابه التذكرة» ومنهم القزويني في كتابه عجائب المخلوقات. فهل لنا قدنا أن ننظر في هذه الكتب ويقارنها بكتاب أرسطوطاليس وكان من الواجب أن لا تغيب عنهم مفصلات ما كتب، ليحكم بعد ذلك علينا أو لنا؟ ليسائل نفسه لماذا أصبح منطق أرسطوطاليس بين يدي العرب في المنزلة الأولى بعد القرآن، كما كان بين يدي اليعاقبة والنساطرة في المنزلة الأولى بعد التوراة والإنجيل؟ هل ينكر أن السبب في هذا أن المنطق وعلى الأخص نواحيه الجدلية أكبر مرض للعقل إذ يكب على الأسلوب الغيبي وأكبر عون لفلسفة الغيبيات في سبيل القضاء على الأسلوب اليقيني.

أما قاعدة «جرب واحكم» فليس العرب أول من وضعها ولا الإسلاميون أول من اعتنقها. فإن أبيقورس وديمقريطس أول من علق عليها في تاريخ الفلسفة على ما بلغ إليه علمي؛ وليظهر لنا ناقدنا أي باحث من الإسلاميين في الفلك لم يخلط الفلك بالتنجيم وكشف الطوالع؟ وأي كيميائي منهم لم يعكف على تحويل المعادن إلى ذهب؟ وليبين لنا على أية قاعدة حاولوا أن يخرجوا بالعلوم التي ذاعت بينهم من حيِّز النظر إلى حيِّز التطبيق؟ فلعلنا على جهل بهذا، ولعله يزيدنا من لدنه علماً.

ليس من الصعب أن يتفوه المرء أو يكتب كلمتي «جرب واحكم». ولكن من الصعب أن يطبق هذه القاعدة. فلو أن مجرد التفوه بشيء مرقاة إليه، لأصبح الكلام ثميناً ولأصبحت الكتب أغلى قيمة مما نرى، وكان الأجدر بها أن تُكتنز وأن تُشتري بأغلى الأثمان كما يقول تيوغينيس. ولكن الواقع نقيض ذلك. فإن «جرب واحكم» شيء عرفه العرب عن اليونان. ولكنهم مع الأسف لم يتخذوا هذه القاعدة أساساً لأبحاثهم العلمية. وقد يكون هناك شواذ، غير أن هذه الشواذ لا حكم لها. ولكنني أستطيع أن أقول بكثير من التعيين أن لا شواذ أيضاً.

ألم يكتب الرازي في تحويل المعادن إلى ذهب أشياء لا يقبلها العقل ولا تجيزها التجربة؟ ألم يكتب جابر بن حيان كتاب البدوح في طلسمات تسهل على الوالدات الوضع إذا تعذر عليهن؟ وهما بعد أكبر من عرف العصر العربي من الكيميائيين؟ وهل من شيء في هذا العالم هو أحوج إلى التجربة وإلى التخلص

من موحيات الأسلوب الغيبي من علم الكيمياء؟ ولماذا أذهب بالناقد بعيداً فما عليه إلا أن يقلب صفحات «تاريخ الحكماء»، وهو من الكتب المعتمد عليها في تاريخ الفلك عند العرب بتحقيق الأستاذ «نللينو»، ليرينا أي فلكي ممن ذكرهم لم يأت في أول ترجمته أنه «الحاسب النجم» حتى إذا ما رجعت إلى كتب «الحاسب النجم» وقعت على أشياء هي أدنى إلى زجر الطير وضرب الحصى ونعيب الغريان وضرب السقاء. منها إلى أي شيء في عالم المعرفة الإنسانية.

والظاهر من كل ما كتب الناقد أنه أخطأ فهم ما نعني بالأسلوب العلمي اليقيني فإنه تفرق في النقد ولم تأخذه حدة إذا توسل أن نجعل العرب في أول مراقبي الدرجة الثالثة أي الدرجة اليقينية من درجات «كونت». ذلك لأن الأسلوب العلمي فكرة أو قاعدة يهتدي بها الإنسان إذ يمضي باحثاً وراء الحقائق. إنها ليست شخصاً ولا رمزاً ولا تمثلاً، بل هي طابع تطبع به المدنية، ونحلة ينتحلها الفكر، بحيث تصبح تلك النحلة عامة شاملة. فإذا فرض وظهر في العرب من جرب وحكم، أو إذا فرض وظهر فيهم من استكشف وقرر، فإنما ذلك عمل فردي ذاتي لا يدل على أن ذلك كان للمدنية طالعاً؛ أو كان للفكر العام نحلة وديناً.

وبعد، فلنرجع به إلى السيد الأفغاني، فإننا على ما نحمل له في قلوبنا من الاحترام، لا نبرئه من العكوف على الأسلوب الغيبي، وهل أتى ناقدنا ذكر رسالة الرد على الدهريين؟ هل أتاه ذكر ذلك النقد الذي وجه به إلى «داروين»، معلم القرن التاسع عشر، محاولاً أن ينقض مذهبه في النشوء، فلم يجد من قول يدفع به حقائق العلم إلا قوله أن مذهب «داروين»، يفضي بالبرغوث لأن يكون فيلاً وبالفيل لأن يكون برغوثاً؟ وإذا سألته لماذا؟ أجابك: لأن لكليهما خرطوماً!!! ولا أذكر له غير ذلك من تلك الرسالة على ما فيها من فاحش الخطأ وفاضح الخلط، تاركاً لناقدي الحرية الكاملة في أن يقدر إلى أية درجة من درجات قانون كونت يبلغ أسلوب الأفغاني في تقرير حقائق العلم.

أما الموسيقى فجائز أن تكون قد أصبحت علماً أو فلسفة في العصر الحاضر. ولكنها لم تكن كذلك في زمان العرب، بل كانت مجرد فن لا غير. وهذا ليس ببعيد فإن كثيراً من العلوم الحديثة لم تكن منذ زمان قصير إلا نظريات أو مجرد أفكار، ناحية الغيب فيها تربي على ناحية الشهادة.

ولست أعرف من أية طريق تبادر إلى ذهن الناقد أنني أعيب على العرب أو على الإسلاميين نقل النساخة واليهود ووثنيي حران لمذاهب الفلسفة من قبلهم. أليس هذا ما يرويه التاريخ؟ فلماذا يحمل كلامي على محمل النيل من العرب أو الإسلاميين إذا أنا قررت ما يرويه التاريخ؟ وكذلك هو يقول - أصلحه الله - «وما الذي احتاج إليه الإسلام قرناً نصفاً قبل الفلسفة» كأنه يعتقد خطأ أن الفلسفة اليونانية لم تدع بين العرب إلا في العصر العباسي. وما أحيله على شيء يصلح له خطأه إلا أن يقرأ تاريخ انفصال اليعاقبة والنساخة عن الكنيسة الرومانية وشيئاً وجيزاً من اتصالحهم بالشرق وعلى الأخص بالعراق وسورية ومصر وفارس قبل ظهور الإسلام، ليعرف إن كان العرب قد عرفوا الفلسفة من العالم السرياني وهم بعد نصارى ويهود ووثنيين، أم أنهم لم يعرفوها إلا في العصر العباسي.

أما ذكر اللاهوت فالحق أنني لم أقصد به سوى ما يعني من كلمة Theology ولا أظن أن الناقد ينكر أن المسلمين قد امتازوا بكثرة المذاهب الثيولوجية، وما ذلك عنه ببعيد. على أن في رده لكثيراً من البعد

عما أقصد من اصطلاح اللاهوت ، فإنه تساءل كم مجمع اجتمع في الإسلام لتحريير مذهب أو بحث نظرية؟ كأنه يعتقد أن أفكار اللاهوت لا تقوم إلا حيث تكون مجامع كمجمع نيقية أو إفسوس أو خلقيدونية. وأظن أنه كاف أن يتذكر أن مسألة خلق القرآن وقدمه قد استنفدت من جهود المسلمين بقدر ما استنفدت طبيعة المسيح من الجهد عند النصارى. وأي كبير فرق بين مجمع أفسوس وبين مجالس المأمون التي كان يعقدها للبحث في مسألة القرآن وهل هو مخلوق أم قديم؟ وأي كبير فرق بين طرد النساطرة من الكنيسة وبين جلد الإمام أحمد بن حنبل وسجنه وإهانته إزاء استمساكه برأيه في قدم القرآن؟ ويعد - فليظهر لنا ما هو الاعتزال وما هي القدرية وما هي الجبرية وما هي المرجئة ومن هم الأشاعرة ومن هم السنيون؟ وما هي بقية الفئات المعروفة؟ إن لم تكن فئات قامت لتقرير مذهب أو بحث نظرية.

وما أريد أن أذهب معه في البحث لأكثر من هذا، ولكن ذلك لا يحول دون أن أسأله متى وفي أي عصر أزالته مدنية الإسلام عن الأمم الإسلامية فوارق العصبية؟ نترك كل شيء آخر لنسأله هل أزالته مدنية الإسلام فوارق العصبية بين قبائل العرب في الأندلس وهي لم تطأ إسبانيا إلا وهي على خلاف، ولم تفارقها إلا وهي أشد خلافاً في سبيل السيادة والملك انتصاراً للعصبية مما وطأتها؟ فإذا كانت الفوارق العصبية لم تزل من بين العرب أنفسهم وهم بعد في غمرة من حروب الفرنجة، فكيف بنا نعتقد أن فوارق العصبية قد زالت من بين الشعوب الإسلامية كما يدعي الناقذ؟

ذلك ما رأيته أن أبعث به إلى ناقدتي على صفحات المقتطف لعله لا يرمينا بعده بالتعصب للجديد لأنه جديد، ولا بالنيل من القديم لأنه قديم، ولكن هو الحق نسعى في سبيل الوصول إليه في هوادة وتريث، لا في ثورة واعتساف والسلام.

إسماعيل مظهر

العرب والبحث العلمي

(رد^(١))

ورد على الخاطر مقالة في أسلوب الفكر العلمي في مصر أنحي بها الفاضل إسماعيل بك مظهر على أسلوب العرب فيما كتبوه وسماه أسلوباً غيبياً على الإطلاق، وعلى العكس من ذلك فقد بت في أن اليونان الأقدمين هم أرباب الأسلوب اليقيني وناشرو لوائه لبعض أقوال لهم في الاستقصاء والتجربة وتحكيم العقل.

وكننت أود أن لا يغرب عن بال الفاضل حينما كتب مقالاته أن كل شيء في هذا الكون نسبي كما يقولون وأن إرسال أحكام كهذه مطلقة لا يخلو من الشطط دائماً مثاله أن لدي من (خلط) علماء اليونان في كثير من العلوم ما يملأ مجلداً ضخماً وعلى العكس لدي أقوال كثيرة لعلماء أوروبيين عظام يثبتون بها أن كذا وكذا من مؤلفات العرب فيها ما يدهش من الأفكار العلمية المبنية على استقراء وتجارب مجردة عن كل وهم سابق. فهل يجب أن نستنتج من ذلك قاعدة مطلقة تكون معاكسة لما قرره الكاتب المحترم في مقالاته؟ أو هل يجب أن نجاري بعض العلماء الأوروبيين فنحكم على كل من تقدمنا ونقول أن الأسلوب اليقيني لم ينشأ إلا البارحة؟ لست أرى هذا ولا ذاك، أي لست ممن يرتؤون وضع قواعد مطلقة في أمور كهذه. فالليونان ساروا في بعض أبحاثهم العلمية على الأسلوب اليقيني وحادوا عنه في بعض آخر. وكذا أجدادنا العرب. وقد يكون اليونانيون أقرب إلى الأسلوب اليقيني من العرب إجمالاً. ولم يتفرد العرب أو الإسلام باتباع الأسلوب الغيبي، فلا غضاضة إذن عليهم، بل على العكس كانت علومهم المستمدة من علوم اليونان والفرس والهنود مناراً ينير باقي الأقوام في هاتيك العصور المظلمة مهما كان فيها من الحشو الذي لا تفره عقولنا اليوم. أقول عقولنا اليوم وأنا متأكد من أنه سيأتي حين من الدهر يرى أبناء المستقبل فيه أننا نسير الآن على غير هدى في كثير من تجاربنا العلمية وأننا نخبط خبط عشواء في قواعد مادية أوصلنا إليها الاستقراء العلمي المحض وسببه التباس كثير من الغوامض علينا مما سيتبين في المستقبل القريب أو البعيد. أتذكر أنني عندما كنت أدرس في أوروبا ضحكت بضع مرات مع معلمي من أنفسنا على أثر إخفاقنا في تجارب كنا نجربها في النبات والحشرات. ولكم ظن العلماء أن أسلوبهم في تجاربهم العلمية سيوصلهم إلى الغاية بلا ريب فأخفقوا وتخبطوا وتخبطاً ضحكوا منه هم أنفسهم أو ضحك غيرهم منه فيما بعد. ولا يجوز برأيي الحكم على العرب وحدهم بأنهم أصحاب أسلوب غيبي حكماً مطلقاً مهما

(١) بقلم مصطفى الشهابي، نشر بمقتطف نوفمبر ١٩٢٦.

كان في كتبهم من الأمور التي هي أقرب إلى الشعوذة والتنجيم منها إلى الحقائق الراهنة. فالعرب وهم تلامذة اليونانيين قام فيهم عدد غير قليل ممن اتبعوا الأسلوب اليقيني فأثبتوا حقائق ستظل فخراً لهم إلى الأبد. وخلاصة الرأي أنه يجب أن نقول بأن العرب كانوا كاليونانيين والرومانيين يتبعون الأسلوب الغيبي في بعض أبحاثهم، واليقيني في بعض آخر. ومن البديهي أننا لا نعني الفلسفة وحدها بل جميع العلوم والفنون التي كانت معروفة.

وإما أن نحكم على الأقوام الغابرة جميعاً حكماً صارماً فنقول أنهم أصحاب أسلوب غيبي على الإطلاق وأن الأسلوب اليقيني لم يوجد إلا في عهد إسحق نيوتن وديكارت أو أقرب من ذلك أي في عهد أوغست كونت وفي الحالة الثانية يشمل الحكم اليونانيين بلا ريب. أما إذا خصصنا العرب بالحكم دون اليونانيين والأقوام القديمة فلا يفسر ذلك إلا بأن الشعبية شر بلوى أصابت العرب منذ سادوا إلى اليوم.

مصطفى الشهابي

حول أسلوب الفكر العلمي^(١)

سيدي الأستاذ محرر المقتطف

قرأت للأستاذ الشهابي نبذة قصيرة في باب الرسالة والمناظرة أدلى فيها برأي في أسلوب الفكر العلمي قال فيه بأنه كان من الواجب علي أن أذكر أن كل شيء في العالم نسبي، وأحب لو أنني لاحظت هذه الحقيقة قبل أن أحكم حكماً مطلقاً في مسألة نسبية. ولست أدري كيف تكون مسألة نسبية تلك التي تتناول الحكم في طابع من المدنية صيغ به عصر من عصور التاريخ؟ فإذا قلنا مثلاً بأن العصر الحديث هو عصر الإنتاج الميكانيكي، فهل يدل ذلك على أنه عصر عدم كل أنواع الإنتاج حتى الإنتاج العقلي؟ كلا بل معناه أن طابع المدنية الحديثة هو الإنتاج الميكانيكي. أليس ذلك حكم مطلق؟ أليس هو حكم صحيح؟ وإذا قلنا بأن أسلوب العرب العلمي قد طبع بطابع الغيب، فليس معنى هذا أنهم عدموا كل قوة على اتباع أسلوب الشهادة. ولكن معناه أن الأسلوب الغيبي شاع حينئذ، فأصبح للعرب طابعاً.

على أن لنا على هذا الرأي برهاناً آخر وهو برهان تاريخي. فإن الثابت أن وراثته العرب العلمية قد انتقلت إليهم من طريق مدرسة الإسكندرية أكثر من انتقالها إليهم من أي طريق آخر. لا في الفلسفة وحدها، بل في الطب والفلك، وبين الفلك والكيمياء. فهم في الواقع ورثة فورفويس الصوري في المنطق، وأخلاف بن ناعمة في الإلهيات أو بالأحرى خلفاء أفلوطين الإسكندري الذي ترجم عنه بن ناعمة كتاب الإيثولوجيا، وتلاميذ الإسكندر الإفروديسي في الفلسفة وفي القول بحياة الأفلاك السماوية، والعقل الفاعل والعقل المنفعل، إلى غير ذلك من الأشياء المبهمة الغامضة التي لا مبعث لها إلا قوة التصور وحدها، ولا منبت لها إلا الأسلوب الغيبي.

ثم نعود بعد ذلك إلى اليونان. وأظن أن الأستاذ لا ينكر أن كل كتاب العصر الحديث منهم الأعمال جومبرتزون وندلند وماهافي وجلبرت موري واردمان وزيلر وهوفدنج قد أجمعوا على أن الشعب اليوناني القديم أقدر شعب حملته الأرض وأظلمته السماء من حيث القدرة على التفكير العلمي وعلى التحليل والنقد. وأظن أنه لا ينكر أنه ما من علم حديث إلا ونجد له بدايات مطوية في ثنايا ما خلف الشعب اليوناني من آثار. فإذا كان أساتذة العصر الحديث قد اعترفوا بما كان للشعب اليوناني من تفوق على شعوب الأرض من بدء الخليقة إلى اليوم، فهل يعد ذنباً وجريماً أن عددت العرب مع الشعوب التي تفوق عليها اليونان من حيث الكفاءة العقلية، بما فيهم الألمان والأنجلو سكسون والشعوب اللاتينية في العصر الحاضر، والمصريون والكلدانيون والهنود وغيرهم في العصور الغابرة؟

^(١) ردي على الأستاذ الشهابي نشر بمقتطف ديسمبر سنة ١٩٢٦

وبعد فلست في مقام أنصر فيه العجم على العرب ولا علماء الغرب على علماء الشرق لأكون في نظر الأستاذ من الناصرين لمبدأ الشعوبية.

على أنني لم أفز حتى اليوم ببرهان أو دليل بأن رأيي الذي رأيت في أسلوب الفكر العلمي غير صحيح. وأنني على الرغم من كل ما قيل لا أزال أعتقد حتى اليوم أن أسلوب أبناء البادية في العلم والفلسفة كان أسلوباً غيبياً صرفاً.

إسماعيل مظهر

العرب والأسلوب العلمي

رد^(١)

سيدي رئيس تحرير المقتطف حفظه الله.

قرأت ما كتبه الأستاذ الفاضل إسماعيل مظهر في جزء ديسمبر ١٩٢٦ من المقتطف الأغر رداً على ما ذكرته في الجزء السابق حول أسلوب الفكر العلمي عند العرب.

للأستاذ أن يظن بالشعب اليوناني القديم ما يشاء فهذا الشعب حري بذلك. وله أيضاً أن يفضل مع من ذكر من الكتاب وغيرهم على كل الشعوب الحاضرة من حيث القدرة على تحليل الحادثات الكونية ونقدها وعلى التفكير العلمي فأنا لا أريد أن أجادله في رأيه ما دام هذا الرأي لا يتعلق بالعرب وحدهم. لكنني آخذ على الكاتب قوله: «واني على الرغم من كل ما قيل لا أزال أعتقد حتى اليوم أن أسلوب أبناء البادية في العلم والفلسفة كان أسلوباً غريباً صرفاً». فهذه الجملة تحتاج إلى إيضاح. ومعناه يجب أن نتساءل أولاً هل العرب أصحاب أسلوب غربي كان لهم طابعاً أم لا؟ ثانياً إذا حكمنا بأن أساليبهم العلمية كان الغيب طابعها، فهل انفردوا وحدهم بهذا الطابع أم شاركتهم فيه الشعوب الأخرى التي عاصرتهم أو درجت قبلهم.

أجمع الفلاسفة منذ أيام أوغست كونت إلى اليوم على أن الفلسفة والعلوم المعروفة لم تتجرد من الأساليب الغيبية إلا منذ عهد باكون وديكارت في الفلسفة وكبلر وغاليليو في العلوم فجميع الأقوام سواء في تحليل حوادث الكون أي بجعلها خاضعة لإرادة الأصنام أولاً فالآلهة فالإله الأحد، فالعلل الكامنة بها المنفردة عنها، على التتابع، إلى أن عدل العقل البشري أخيراً عن كل ذلك وانصرف عن البحث في أصل الكائنات وغايتها ومديرتها إلى النظر في النواميس الطبيعية التي تسير حوادث الكون بموجبها. ومنذ ذلك الحين أخذت العلوم تتسع وتتقدم.

فقد ذكر أصحاب الفلسفة اليقينية وخصوصاً أوغست كونت في غير موضع من مجلداته الستة أن اليونانيين لم يتبعوا أسلوباً يقينياً محضاً إلا في الرياضيات، ومن أعظم رجالهم فيها أرخميدس وإقليدس، ثم في فلسفة أرسطو.

أما باقي الفلاسفة والعلماء اليونانيين الذين بحثوا في الفلسفة والنبات والحيوان والزراعة والطب وغيرها فقد كان يغلب الأسلوب الغيبي على أبحاثهم. وأما باقي الشعوب التي لها مدنية تذكر في

^(١) بقلم الأستاذ الشهابي، نشر بمقتطف يناير سنة ١٩٢٧.

التاريخ القديم وتاريخ القرون الوسطى فمعظم أبحاثهم العلمية والفلسفية هي غيبية بحيث أنه إذا أريد عدم البحث في النسبية وأريد الحكم في الطابع الذي طبعت به أيام هذه الشعوب فلا يمكن نعتة بسوى أنه غيبية.

يتضح من ذلك أن ما ذكرته في عدد المقتطف الأسبق حول هذا الموضوع لم يتغير ومفاده أنه إذا أريد اتخاذ قاعدة مطلقة عن الأسلوب العلمي الذي كان أكثر انتشاراً في الشعوب القديمة فالغيب طابع الجميع بلا استثناء لا طابع العرب وحدهم.

وبعد فأنا على اتفاق مع إسماعيل مظهر إذا سلم بهذا الرأي بأن العرب لم يتفردوا بكونهم كانوا ذوي أسلوب علمي طبع بطابع الغيب بل أن كل الشعوب المتقدمة التي عاشت قبلهم ومعهم يجب وسمه بهذا الطابع وأن الأسلوب اليقيني لم ترجح كفته حتى صار طابعاً للعلوم إلا في المدنية الأوربية الحديثة، أما إذا أصر الأستاذ على رأيه في أفراد العرب بهذا الأسلوب فمن المتعذر أن نتفق وقد تدوم مناظرتنا إلى أن نلتقي في العالم الثاني.

مصطفى الشهابي

أسلوب العرب العلمي^(١)

سيدي محرر المقتطف

نشرت للأستاذ مصطفى الشهابي في مقتطف يناير الماضي كلمة وافق فيها على ما أرى في أسلوب العرب العلمي وأن الغيب قد وسم على جبين آثارهم العلمية طابعاً خالداً. على أنني لا أريد أن تمر هذه الفرصة من غير أن أعبر للأستاذ عن رأيي في أن الأسلوب الغيبي قد شاع في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، على الرغم مما جاء به نيوتن وباكوتن وديكارت من قبل ذلك. أبادر إلى نشر هذه الحقيقة لأنني أود من صميم قلبي أن ألتقي والأستاذ في عالم الشهادة فإننا إذا لم نلتق فيه، فالراجح، إننا لن نلتقي في عالم الغيب كما أشار الأستاذ في نهاية كلمته الأخيرة والسلام.

إسماعيل مظهر

المصدر: تاريخ الفكر العربي، إسماعيل مظهر، ١٩٢٨

ملاحظة: المساجلة منقولة بكاملها عن المصدر الآنف الذكر م.خ

(١) آخر كلمة في الموضوع نشرت في مقتطف مارس سنة ١٩٢٧

الفلسفة ودراساتها

للدكتور منصور فهمي ١٨٨٦ - ١٩٥٩

(ليس الأستاذ الدكتور منصور فهمي من أنصار الجديد فقط، ولكنه عالم فيلسوف له رأيه في الحياة، وهو ركن من أركان النهضة الفكرية التي نراها في مصر، ويشغل الآن منصة الفلسفة بالجامعة المصرية ووكيل كلية الآداب فيها، وكان قبل عميداً للجامعة القديمة.

وفيما يلي ترى حديثاً للدكتور مع صديقنا الأستاذ محمود المنجوري عن رأيه الخاص في الفلسفة ودراساتها وليس من شك أنه رأي قيم نرى من الغبطة حقاً أن يخص به الدكتور مجلة «الحديث».

المحرر

* * *

ساعة مع الأستاذ الجليل الدكتور منصور فهمي

... إذا صادفك رجل عالي الهامة في جلال ووقار، ورأيت في عينيه آخذة إذا ما التقت بك ملكتك، وفي ثغره ابتسامة جادة تخفي وراءها إدراك الحقائق العميقة، وفي صوته سريرة ناضجة وإيماناً خالصاً يتهدأ في نبرات موسيقية كاللوح من نفس سامية متواضعة؛ فثق أن هذا الذي تراه إنما هو عالم له رأيه في الحياة وأنه حقاً الدكتور منصور فهمي.

* * *

إنك تشعر وهو يحدثك بعاطف يجذبك إليه وبسمو ورفق يجعلك تؤمن بهذا الذي يحدثك فيه ويجعلك تحس بغبطة وإلهام، ذلك لأن الدكتور يحدث فيك النفس والغريزة دائماً.

وكننت على لقائه في منزله، وكم كنت مغتبطاً بحديثه البار، جذلاً بما يتركه هذا الحديث في نفسي من جرس وشعور وإيمان. وكانت ساعة مليئة بالأحاديث الطريفة، وكانت ساعة مباركة لأنني استطعت أن أعرف منها رأي الدكتور في الفلسفة وفي الحياة وهو خير من اشتغل في مصر بالفلسفة اشتغلاً علمياً منظماً وعملياً موفقاً.

* * *

١- ما هي الفلسفة، وما رأي الدكتور الفلسفي في الحياة؟

الفلسفة عندي هي أثر ذلك الاتصال الفكري الشديد بأي شأن من شؤون الوجود. وهذا الأثر قد يوصل إلى العواطف ويربطها بهذه الحياة. فالفلسفة إذن تدفع لمعرفة الحياة وحبها وتغري إلى تذوقها، فهي من الدوافع للنشاط والعمل والتفاؤل بالحياة التي هي جديرة على رأي «نيتشة» بأن تعرف وأن تحب. وأنا أطلبها من مختلف العلوم ومن مختلف الفنون الجميلة ومن تواريخ الحياة الاجتماعية ومن أخلاق الناس وسلوكهم ومصطلحاتهم. إذن أنت ترى أن الفلسفة عندي هي الحياة. والإنسان الحي الراقى لا يكون كذلك إلا إذا كان فيه شيء من نزعة الفلسفة. يعني تفكير في الحياة وحب لها وإقبال عليها مع فهم وتقدير صحيح.

وأرى أن معاني الجمال التي يحب إلينا الحياة لا يجوز أن تخفى على أحد ويجب أن يعنى بإظهار هذه المعاني وإرشاد الناس إليها ليألفوا العيش في بسماته وفي جانبه المضيء، ثم تنقنا العناية الكافية بالثقافة التي تربي في الإنسان الحاجة إلى الجمال. ولعل التربية الفلسفية خير معين لتوسيع الفكر وشحن الحساسية بجمال الوجود. وعلى ما أعرف أن أكثر الثقافات عناية بالتربية الفلسفية هي الثقافة الفرنسية، على أنني أرى أن العناية بالتربية الفلسفية في حاجة إلى شيء كثير من التوسع والإصلاح.

٢- وما رأي الدكتور الخاص في دراسة الفلسفة؟

الفلسفة يجب أن تُدرس وتُدرس من غير تفريط في الجهة العلمية التطبيقية، وفي استطاعة الفلاسفة أن يكون لهم مختبراتهم ومعاملهم LABRATOIRES أن للعلماء مختبرات ومعامل. تجد هذه المختبرات في مستشفيات الأمراض العقلية وفي كثير من التجارب على الحيوان وطبائعه وفي كثير من التجارب على الإنسان وهو في شئون عيشه العادي من حبه وبغضه وانتقامه وحزنه إلى آخر ذلك من الحالات النفسية.

ويستطيع الفيلسوف كذلك أن يجد لعمله مختبراً ذا خطر في مظاهر الفنون الجميلة المختلفة من موسيقى وتصوير ونحت إلى غير ذلك، وفي كل ما يحدثنا عن الجمال. ولقد رأيت أنني لجأت إلى الموسيقى عند دراسة الفيلسوف نيتشه الذي حاضرتكم فيه هذه الأيام ورأيت كيف اتخذت من صلة بين نيتشه وفاجنر الموسيقي ومن فهمهما معنى الفن الجميل ما بررت به ألحانة بعض التوقيعات الموسيقية في بعض الدروس. ويمكن لمدرس الفلسفة أن يجد فرصاً كثيرة لربط دراسته بمظاهر الفنون المختلفة. وعندي أن هذه المحاولة التي أحاولها في توثيق التضامن بين الموضوعات الفلسفية والمظاهر الفنية لهي أوبرك المحاولات وأنفع التجارب التي تمكن للفلسفة مكانها اللائق من نفوس الأحياء الذين يريدون أن يشعروا بالحياة من جمالها ويصلوا بين هذا الشعور وبين فهم الأمور. وما لفهم الحقيقة من عظمة وقوة؟

مصر: (م. ا)

مجلة الحديث. السنة الثانية. العدد ٣ - ٤ - ١٩٢٨

الفلسفة الإسلامية في ضوء النهضة الحديثة

حديث مع الأستاذ مصطفى بك عبد الرزاق

١٨٨٢ - ١٩٤٧

ما هي الفلسفة الإسلامية، وما هي أغراضها التي ترمي إليها - اتصالها
بعلم الكلام - نهضتها الأخيرة، وإلى أي حد وصلت فيها جهود المشتغلين بها

لسنا نريد بالفلسفة الإسلامية التي هي موضوع هذا الحديث، فلسفة تقوم قواعدها على الدين الإسلامي وتعليماته وشعائره. ولكننا نريد تلك الفلسفة التي نشأت في البلاد الإسلامية أو البلاد الخاضعة للحكم الإسلامي، والتي نبتت وترعرعت في حضن الإسلام من غير تمييز بين أديان رجالها وأجناسهم. وتشمل هذه الفلسفة علوم المنطق والطبيعات والرياضيات والإلهيات بما تحتها من أنواع وفروع كعلم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم الأخلاق وما وراء الطبيعة من الروحانيات، وغير ذلك من علوم الحضارة التي مارسها علماء الإسلام وترجموها كتبها إلى اللغة العربية منذ عصر بني أمية الذي ابتدأ فيه المترجمون ينقلون كتب هذه العلوم ثم جاء المنصور العباسي فاستقدم عدداً غير قليل من الأطباء والمترجمين، فترجموا له كتب اليونان والفرس والهنود في الفلك والطب والسياسة، ومن أشهرهم جرجيس الكبير وابن بختيشوع. ثم كان العصر الذهبي - عصر المأمون الذي ازدهرت فيه العلوم والآداب، ومنها علوم الفلسفة التي نالت نصيباً من عنايته وأرسل بعوث العلماء إلى بلاد اليونان للبحث والتنقيب عن كتب الفلسفة وترجمتها إلى اللغة العربية. ومن هؤلاء المبعوثين ابن البطريق والحجاج بن مطر وحنين بن إسحاق. ولم تمض مدة طويلة حتى ظهر في بلاد الإسلام عدد من الفلاسفة المسلمين الذين كادوا يضارعون فلاسفة اليونان كأبي يوسف يعقوب الكندي، ومحمد بن موسى الخوارزمي مخترع علم الجبر، ومحمد بن طرخان الفارابي مخترع «القانون» وهو الآلة الموسيقية المعروفة، وكذلك الرازي، وابن سينا وغيرهما ممن ذاع صيتهم في الشرق والغرب وبقيت أسماؤهم مقرونة بجهودهم المجيدة في هذه العلوم.

غير أن هذه النهضة الفلسفية التي ابتدأت في أواخر عصر بني أمية وامتدت إلى عصر الفاطميين في مصر قد عراها بعد ذلك فتور كاد يؤدي بما خلفه هؤلاء العلماء من تراث ثمين، لولا أن تداركه في الأيام الأخيرة بعض المستشرقين وعشاق الفلسفة الإسلامية من علماء مصر، فلفتوا الأنظار إليها ببحوثهم

وجهودهم. وكان من ذلك تلك الدروس الفلسفية التي كانت تلقى في الجامعة المصرية القديمة، فأوقدوا جذوة الاهتمام بإحياء الفلسفة الإسلامية. وعينت الجامعة المصرية في عهدها الجديد بدراسة هذه الفلسفة وتشجيع الطلاب على تحصيلها. وقد اختارت لهم خير من يوثق بهم من المعلمين الأكفاء أمثال الأستاذ مصطفى بك عبد الرازق الذي أحرز نصيباً وافراً من الثقافتين: الثقافة القديمة، والثقافة الحديثة، وكان من خيرة مريدي فيلسوف الإسلام الأستاذ الشيخ محمد عبده.

ما هي الفلسفة الإسلامية

من أجل ذلك أردنا أن نستطلع رأيه في الفلسفة الإسلامية، فقلنا:

- على الرغم من دراسة بعضهم للفلسفة الإسلامية ما تزال تبدو كأنها من المسائل العلمية الغامضة، فهل تسمحون بالتحدث إلينا عن ماهيتها وعن الأغراض التي ترمي إليها؟

فقال: «تعلمون أن الفلسفة التي ظهرت في البلاد الإسلامية إنما كانت منذ نشأتها مأخوذة عن اليونان. فأول ما أطلقت الفلسفة الإسلامية أطلقت على المباحث اليونانية التي ترجمت إلى اللغة العربية في أنواع مختلفة من التفكير. وهذه الأنواع ترجع في الجملة إلى البحث عن الوجود وصلته بموجده. ثم إن العرب أوجدوا إلى جانب كلمة «فلسفة» التي هي كلمة معربة كلمة أخرى عربية هي «حكمة» واستعملوا كلمة «حكمة» مرادفة لكلمة فلسفة، لكن كلمة حكمة بالضرورة لم تكن في أول أمرها مرادفة لكلمة فلسفة لأن هذا النوع الخاص الذي يسمى فلسفة لم يكن موجوداً في البلاد الإسلامية إلى حين ترجمة كتب فلاسفة اليونان.

والبحث في كلمة «حكمة» وأصل استعمالها والتطور في معانيها، والمسوغات التي جعلت للفلاسفة الإسلاميين الحق في أن يسموا الفلسفة حكمة - هذا البحث يخرج عن حدود حديث ينشر في مجلة.

نقول: عربت مباحث الفلاسفة اليونان خصوصاً أرسطاطاليس وأفلاطون، والإسكندرانيين أصحاب المذهب المسمى بالأفلاطونية الجديدة. وتناول المسلمون هذه المباحث وتلك المؤلفات بالشرح والتأويل والتوفيق بين مختلف المذاهب أحياناً، وتوصلوا إلى إيجاد نسق من البحث الفكري يؤدي إلى فهم العالم باعتبار وجوده وصدوره عن موجده. وهذا النسق من البحث هو باعتراف كثير من مؤلفي الغربيين ومؤلفي العرب، قد تلافي عيوب النسق الأرسطاطاليسي، وإن كان يقوم على أساس القواعد التي وضعها أرسطاطاليس للتفكير وعلى وجهة البحث التي اتجه إليها المفكرون اليونانيون.

فالفلسفة الإسلامية بمعناها الضيق هي عبارة عن مجهود الفكريين الإسلاميين في دائرة البحوث اليونانية. ومع اختلاف الباحثين في تقدير ما لهذا المجهود من ثمرة من ناحية الابتداع الذي يجعل للفلسفة الإسلامية كياناً ممتازاً عن الفلسفة اليونانية، فإنهم متفقون على أن هذا المجهود كان عظيماً في اتساعه عظيماً في تعمقه.

علم الكلام والفلسفة

«ولكن الباحثين - خصوصاً في العهود الأخيرة - يريدون أن يتسع معنى الفلسفة لكل بحث، ويتصل بالوجود ونشأته وما فيه من نظام وترتيب، سواء أكان هذا البحث معتمداً على العقل وحده كما هو الشأن في الفلسفة اليونانية أم على العقل والوحي معاً. ومن أجل هذا أدخلوا علم الكلام (التوحيد) في الفلسفة الإسلامية، باعتبار ما فيه من بحث عن الأمور العامة وموجد الكائنات واتصالها به إلى آخره». «والواقع أنه إذا أخذ بهذا التوسع في معنى الحكمة أو الفلسفة شملت الفلسفة الإسلامية أيضاً علم التصوف، بل شملت أيضاً علم أصول الفقه».

«والفلسفة الإسلامية على هذا الاعتبار لا يمكن أن يقال أنها مجهود العلماء الإسلاميين في دائرة التفكير اليوناني، بل هي هيكل خاص له مميزاته وخصائصه، ومهما يكن من أثر الفلسفة اليونانية فيه وغير الفلسفة اليونانية فإن له حظاً عظيماً من الشخصية والابتكار».

أغراض الفلسفة الإسلامية

ثم انتقل الأستاذ إلى بيان أغراض الفلسفة الإسلامية، فقال:

«يقول الفلاسفة أن نشأة العلم قائمة على ما في فطرة الإنسان من نزوع إلى المعرفة، وشعور بالمضض حين يحضره ما يجهله. وقد وجدت علوم مختلفة ذات موضوعات خاصة لكنها كلها لم تستطع أن تقنع شهوة الفطرة الإنسانية إلى علم يحيط بالوجود. وإذا كان في أنواع الموجودات المتنوعة مميزات تفرقها فلها اشتراك يجمعها، فنزعة النفس إلى العلم الشامل وإلى إدراك الحقيقة الثابتة التي يشترك فيها كل ما في الوجود هي مقصد الفلسفة الأولى. فإن الفلسفة إذا قيلت على إطلاقها، انصرفت إلى ما يسمى بالفلسفة الأولى أو الحكمة الإلهية الباحثة عن الوجود المطلق وعن مبادئ الأشياء».

«وللفلسفة نواح أخرى كالطبيعيات والرياضيات وما إليها. وهي نواح ثانوية لم يزل العلماء يعالجونها حتى صيروها بعيدة عن حدود الفلسفة وأدخلوها في حدود العلم».

«وإذا كان ما ذكرنا هو المقصد الأول للفلسفة، فهو مقصدها في كل جيل من الأجيال وفي كل عصر من العصور. وهذا المقصد القائم على نزوع فطري سام في نفس الإنسان هو الذي ضمن للفلسفة فيما مضى سلطانها وبقائها. وهو الذي يضمن لها سلطانها وبقائها فيما يأتي من الزمان».

نهضتنا الأخيرة

فقلنا: «وهل توجد الآن نهضة حديثة في الفلسفة الإسلامية؟»

فقال: «في عصور الانحطاط العلمي أو العقلي في البلاد الإسلامية انتهى الأمر باعتبار الفلسفة عدواً للدين. وقد أدت هذه الفكرة إلى تحريم دراستها حتى ما يتعلق منها بعلم الكلام، بل أدت إلى تحريم دراسة كتب الكلام وكتب التصوف التي لها صلة بالفلسفة».

«ولكن في القرن الماضي، وفي أوائل النهضة التي وجدت في مصر بعوامل مختلفة ليس الآن موضع درسها، وجد في الأزهر نوع من اليقظة دعا إلى تلمس معارف غير تلك التي مضت العادة بتدريسها في هذا المعهد الكبير. وقد أخذ المرحوم الشيخ حسن الطويل يتدارس مع جماعة من خاصة طلبته شيئاً من التصوف وعلم الكلام والمنطق في خفية عن أعين الرقباء، ومع تحسس لفهم هذه الأساليب التي كان الجمود قد أفقد المتعلمين الاستعداد لفهمها».

«وجاء السيد جمال الدين الأفغاني مصر، وهو من أوسع الناس إطلاعاً على العلوم الفلسفية.. فوجد في طلبه الشيخ الطويل استعداداً لتلقي الفلسفة، وكان هذا مبعثاً للنور الذي تسير نهضتنا على ضوئه إلى اليوم».

«ولما انقطعت صلة الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده بالأزهر، وتعثرت خطوات الرقي التي كان له رحمه الله فضل تسهيلها وتشجيعها، رجعت الحال إلى ما كانت عليه أو كادت. لكن الجامعة في عهدها الأول عنيت بأمر هذا النوع من العلم وانتدبت له بعض كبار المستشرقين كالأستاذ (سنتلانا) واختارت له من بين المصريين المرحوم سلطان بك محمد».

«وفي العهد الحديث اهتمت الجامعة بأمر الفلسفة الإسلامية، وعنيت بها عناية كبيرة، إذ هي تجعل دراسة هذا النوع من الفلسفة أصلاً من أصول الدراسة في قسم الفلسفة. وقد توجه الطلاب إلى استشارة الدفائن المخزونة من كتب الحكمة ومباحثها. والرجو أن تصل مجهوداتهم إلى بعث الحياة في هذا الجانب العلمي الجليل».

طاهر الطناحي

المصدر: مجلة الهلال - القاهرة - س ٣٩ - ج ٦ - أبريل ١٩٣١.

الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر

د. فؤاد زكريا - ١٩٢٨

رئيس قسم الفلسفة. جامعة الكويت

لو تأملنا نوع المشكلات التي كانت الفلسفة تعالجها خلال أهم فترات تاريخها، وقارناه بالموضوعات الرئيسية للعقيدة الدينية، لبدأ لنا أن الخلاف الطويل الأمد بين الفلسفة والدين لم يكن له داع على الإطلاق، ذلك لأن الفلسفة ظلت تُبدي اهتماماً أساسياً بالبحث في أصل الكون ونشأته، والغاية التي يتجه إليها، وفي مركز الإنسان أو موقعه من العالم. وفي الحياة الأخلاقية وسبل تحقيقها، وفي مصير الإنسان وما له، وهل سيفنى بعد الموت أم سيبقى. وهذه المشكلات تكون في الوقت ذاته محور العقيدة (في الأديان السماوية على الأقل). ومن ثم فإن ميدان اهتمام الفلسفة، في صورتها التقليدية على الأقل، لم يكن يختلف كثيراً عن ميدان اهتمام الدين. وهنا يحق للمرء أن يتساءل: لماذا إذن كل ذلك التاريخ الطويل من العداء وفقدان الثقة بين الطرفين؟ ولماذا ظل الاعتقاد راسخاً لدى الكثيرين بأن بين الفلسفة والدين منافسة لا ترحم، وبأن عقل الإنسان أو روحه لا يتسعان لاثنتين معاً، فإما أحدهما وإما الآخر.

إن قصة العلاقة بين الفلسفة والدين قصة طويلة شديدة التعقيد، لم يكن المسار فيها واضحاً مستقيماً، بل كان يسير في معظم الأحيان في خطوط شديدة التعرج والالتواء. وليس من مهمتنا في هذا البحث أن نتتبع هذه العلاقة في تفصيلاتها المعقدة. وإنما يكفي أن نشير إلى أن السبب الأكبر للتعارض بين الفلسفة والدين، طوال تاريخ الحضارة الإنسانية، لم يكن نوع الأفكار التي ينادي بها كلا الطرفين، وإنما طريقة التفكير لدى كل منهما. إن الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن في الأساس خلافاً في المحتوى أو المضمون، بل كان خلافاً في المنهج. ويتلخص هذا الخلاف في أن منهج التفكير الفلسفي نقدي، في حين أن منهج التفكير الديني إيماني. إن الفلسفة تناقش المسلمات كافة، ولا تعترف إلا بما يصمد لاختبار المنطق الدقيق، في حين أن مبدأ «التسليم» ذاته أساس في الإيمان الديني، وأقصى غايات ذلك الإيمان هي أن يؤدي بالمرء إلى قبول المعتقد بلا مناقشة، بل دون أن تطرأ على باله أصلاً فكرة المناقشة. وفي حين أن التناقض هو المعيار الأول للرفض في الفلسفة، فإن الإيمان الديني لا يبحث أصلاً عن التناقض، بل يصل الأمر ببعض اللاهوتيين إلى حد القول إن المرء يؤمن لأن ما يؤمن به ممتنع ومتناقض، ويرى في قبول التناقض والممتنع أبلى دليل على رسوخ الإيمان.

إن المنهج الفلسفي يسير في طريق التشكيك والتدقيق إلى نهايته، بينما الإيمان يركز على القبول والتصديق. بل إن اللفظ المعبر عن الإيمان هو نفسه المعبر عنا لتصديق في كثير من اللغات (الإنكليزية belief، والفرنسية croyance، والألمانية ...glaube إلخ)، وإذا كان بعض المفكرين قد سعى إلى دعم الإيمان، ومعتقداته الأساسية (كوجود الله وخلود النفس وخلق العالم... إلخ) على أساس براهين عقلية ومنطقية، فإن هؤلاء كانوا، في هذه المسألة بالذات، أقرب إلى الفلاسفة منهم إلى رجال الدين، وفضلاً عن ذلك فإن أمثال هذه البراهين لم تكن، في الأغلب، تسير في الطريق العقلي من بدايتها إلى نهايتها، بل كانت بدورها تركز في مراحلها الحاسمة، على قبول مسلمات دينية معينة، ثم تكمل هذه المسلمات بالاستدلال العقلي.

وهكذا فإن الأسس الأولى للحوار بين الفلسفة والدين لا تركز على أرض صلبة: ذلك لأن الفيلسوف يريد أن يناقش كل شيء، في حين أن رجل الدين، حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة، لا يسمح بهذه المناقشة إلا في حدود معينة، ويرفض أن تمتد حتى تشمل المعتقدات الأساسية. وحين يصير الفيلسوف على أن يخضع كل المعتقدات لاختبار العقل، فهو في كثير من الأحيان لا يفعل ذلك لأنه يسعى إلى هدمها، وإنما هو يتمسك بمنهجه الخاص بطريقة متسقة وحسب. ولو وصلت هذه المناقشة إلى دعم تلك المعتقدات الدينية فلن يعترض على ذلك، وكل ما في الأمر أنه سيكون عندئذ قد وصل إلى هذه المعتقدات لأنه «اقتنع» بها، لا لأنه «سلم» بها. ومن جهة أخرى فإن رجل الدين حين يصّر على أن المنطق لا مكان له في عقيدته، فإنه لا يفعل ذلك كرهاً بالمنطق، بل إنه قد يقبل المنطق والتفكير المنطقي، ويطبقهما، في مجالات أخرى غير المجال الديني، وكل ما في الأمر أنه يتمسك بالمعنى الأصلي للإيمان من حيث هو تسليم وتصديق لا مجال فيه للتدقيق أو التحقيق.

وتترتب على هذا الاختلاف نتائج أساسية تشير إلى فوارق مهمة بين المجالين: فالفلسفة (وما عدا استثناءات قليلة) تُغلب جانب العقل، في حين أن الدين يغلب جانب العاطفة والشعور الوجداني. والفلسفة إنسانية المصدر، بينما الدين (في حالة العقائد السماوية على الأقل) وحي إلهي.

ولعل أهم هذه النتائج جميعاً هو أن الدين يقوم على أساس فكرة الحقيقة الواحدة المطلقة فمعتنقو كل عقيدة دينية يؤمنون بأنهم هم الذين يملكون «الحقيقة»، وحتى لو اعترفوا بالعقائد الأخرى فإنهم يرون فيها مجرد تمهيد لعقيدتهم، كان ينبغي أن يختفي دوره وينتهي في اللحظة التي تظهر فيها «الحقيقة» في صورتها النهائية المكتملة، أي أن أقصى ما تفعله العقيدة المتسامحة هو أن تعد غيرها من العقائد صورة ناقصة عن الوحي الذي اكتمل فيها هي، أما في بقية الحالات فإننا لا نجد إلا إنكاراً تاماً للعقائد الأخرى، وتأكيدها بأن كل ما عداها إنما هو عقائد «دخيلة» زيفت بشكل أو بآخر.

على أننا لا نود أن نستطرد طويلاً في هذه التحليلات ذات الطابع العام للعلاقة بين الفلسفة والدين. ذلك لأن هدفنا هو بحث العلاقة في سياق الوطن العربي المعاصر على وجه التحديد. وهنا ينبغي أن نشير إلى مسألة على جانب عظيم من الأهمية، هي أن أي بحث كهذا لن يستطيع، عملياً، أن يتحدث عن موقف «الدين في ذاته» من الفلسفة، بل سيتحتم عليه أن يكتفي في بحثه بمعالجة مواقف معينة تجاه الدين، يتخذها المسلمون المعاصرون. ذلك لأن الاتجاهات تتشعب إلى حد هائل، في العالم الإسلامي

المعاصر، بين التفسيرات التي يصل اختلافها إلى حد التضاد في كثير من الأحيان. والأهم من ذلك أن كلاً من هذه التفسيرات يقدم نفسه إلينا على أنه هو وحده الصحيح، بحيث لا يقول أصحابه أبداً أنهم يتحدثون عن اجتهادهم الخاص في فهم مسائل إسلامية معينة، بل يؤكدون أنهم يتحدثون عن «الإسلام في ذاته» وعن وجهة نظر الدين - بالمعنى العام لهذه الكلمة - في تلك المسائل، ونظراً إلى التضاد الشديد بين هذه الاجتهادات فلا بد للباحث الجاد من أن يعترف بالأمر الواقع، وهو أن ما يقوم بتحليله لا يمكن أن يكون موقف «الدين في ذاته» (إذ أنه لو ادعى ذلك لما كان يقدم إلينا في الواقع سوى «اجتهاد» آخر يضيفه إلى الاجتهادات المتباينة الكثيرة الموجودة بالفعل)، وإنما هو موقف المسلمين المعاصرين من الدين، أو طريقتهم الخاصة في تفسيره. وغني عن البيان أنه سيجد عندئذ كثرة من المواقف وطرق التفسير، وسيكون عليه أن يعمل حساباً لهذا التعدد. ولكن المهم في الأمر أننا لو وجهنا انتقادات إلى الموقف الإسلامي المعاصر إزاء الفلسفة، لتوجب أن يكون واضحاً منذ البداية أن هذه الانتقادات ليست موجهة إلى الإسلام في ذاته، وإنما هي موجهة إلى طريقة فهم المسلمين المعاصرين لدينهم.

أولاً: الحوار بين الدين والفلسفة

هل هناك حوار حقيقي بين الدين والفلسفة في مجتمعنا المعاصر؟ في رأيي أن الشروط الأساسية لهذا الحوار غير قائمة، ومن ثم فإن الوصف الأصدق للعلاقة بين هذين الطرفين - في ظل أوضاعنا الفكرية والاجتماعية السائدة - هو «المواجهة»، وليس الحوار.

إن الشرط الأول للحوار هو أن يقوم بين طرفيه نوع من التكافؤ في الفرص على الأقل، ولكن هذا الشرط مفقود في حالة الفلسفة والدين. فالفلسفة تفترض مقدماً تعدد الآراء، وتقبل الرأي الآخر وتناقشه وتنقده وترى في ذلك إثراء لها. أما الدين فإن ارتكازه على فكرة الحقيقة المطلقة يؤدي به إلى أن يرى في الرأي الآخر مروقاً وزندقة أو بدعة على أقل تقدير. إن مناقشة الأسس والمبادئ الأولى جوهرية في الفلسفة، وهي مصدر غناها الفكري، في حين أن هذه المناقشة ممتنعة في الدين، إذ أن ما يمكن أن يناقش فيه ليس إلا الفروع لا الأصول، وحتى الفروع لا تقبل مناقشتها في عصور التزمّت والانغلاق الفكري. وهكذا فإن معارضة أية نظرية فلسفية هي تعميق لها، في حين أن معارضة عقيدة أساسية قد يعد «كفراً» ومن ثم تمنع ممارسة هذه المعارضة بكل ضروب التحريم المعنوي، والتجريم المادي، وإذا كانت أوروبا في القرون الوسطى قد مارست هذا الخطر بكل قسوة، ووسعت نطاق التحريم والتجريم بحيث اشتمل على أبسط خروج عن الخط الرسمي للكنيسة، فإن مجتمعنا العربي المعاصر لا يعدم أمثلة قريبة الشبه بهذه، يمارس بعضها بسلطة الدولة الرسمية، والبعض الآخر عن طريق جماعات منشقة عن الدولة، تحكم بسهولة بتكفير من لا يتفق معها في تفسيرها الخاص للدين، ومن ثم تحل دمه. وليست هذه بالطبع هي الصورة الكاملة، ولكن وجود مثل هذه الحالات المتطرفة كافٍ وحده لإفقاد الحوار شرطه الأساسي. وأعني به التكافؤ.

فماذا يكون شكل الحوار بين الفلسفة والدين، في ظل أوضاع كهذه؟ لقد أدت هذه الأوضاع إلى عجز الفلسفة عن مناقشة المسائل الدينية بطريقتها الخاصة وعلى أرضها هي، فهي لا تستطيع أن تنظر إلى

هذه المسائل على أنها تؤلف نسقاً فكرياً قابلاً للنقد، سواء في أسسه الأولى أو في نتائجه - وهي تبدأ مقدماً بافتراض أن أية مناقشة تدور حول هذه المسائل الدينية لا يمكن أن تسفر عن رفض أي مبدأ أساسي فيها، ومن ثم تدور المناقشة في حدود ضيقة تختلف كثيراً عن تلك التي اعتادتها الفلسفة عند مناقشة مسائلها الخاصة.

وإذا كان عدم التكافؤ هذا وافتقار أسلوب الحوار ومنهجه إلى أرض مشتركة بين الطرفين، إذا كان ذلك ظاهرة عامة تسري على كل المراحل التي مرت بها العلاقة بين الفلسفة والدين، فإن المرحلة المعاصرة من هذه العلاقة تتسم بسمّة أخرى ينبغي ألا يتجاهلها أي باحث علمي نزيه لهذا الموضوع، وأعني بها عنصر الخوف. فقد تدهور مستوى التسامح الفكري في وطننا العربي، خلال القرن الأخير، تدهوراً ملحوظاً، وهبط الخط البياني لحرية الفكر هبوطاً حاداً، في السنوات الأخيرة بوجه خاص، وأصبح كثير من الموضوعات التي كانت تتناقش بسماحة وسعة أفق في أوائل هذا القرن، بل في القرون الأولى للعصر الإسلامي، من المنوعات والمحظورات، وتحول هذا القرن - الذي اصطالحنا على أن نسميه بعصر النهضة العربية - إلى عصر كبوة وارتداد وتخلف شديد، ولا تبدو في حياتنا الراهنة أية بادرة تدل على أننا سنتخلص قريباً من ضيق الأفق هذا، بل إن كل الدلائل تدل على أنه سيشتد إلى أن يصبح انسداداً تاماً لأفقنا العقلي. ولست هنا في معرض تحليل هذا الظاهرة الشديدة التعقيد، وإن كنت أستطيع أن أقول بوجه عام أن التسلط السياسي والاستبداد في الحكم كان من الضروري أن ينعكس على فكرنا في صورة خضوع متزايد للسلطة العقلية والروحية، وانكماش متزايد لقدرتنا على النقد والمعارضة الفكرية، يوازى بالضبط اختفاء المعارضة السياسية من حياتنا.

وعلى أية حال فإن فكرة السلطة هذه تنعكس على حياتنا الفكرية بصورة واضحة، إذ نجد في العقود الأخيرة اتجاهاً متزايداً إلى الاستشهاد بالنصوص من أجل حسم أية مشكلة فكرية. ومن الواضح أن منهج الاستشهاد بالنصوص يعكس في داخله اتجاهاً إلى التخويف. ومن ثم فإنه هو نفسه - في جانب من جوانبه - يمثل نوعاً خاصاً من ممارسة الإرهاب. إذ أن الفكرة الكامنة من ورائه هي: «هذا ما يقوله النص، فإذا أن تقبله كما هو، وتقبل بالتالي وجهة نظرنا، وإما أن تتحدى النص، إن كنت تملك الشجاعة، وعليك بعد ذلك أن تتحمل العواقب!» وغني عن البيان أن هذا ليس على الإطلاق أسلوب حوار يستطيع الفكر الفلسفي أن يشارك فيه لأن عملية التخويف الكامنة من ورائه تمنع هذا الفكر، منذ البداية، من ممارسة فاعليته.

فما الذي يفعله الفكر لكي يتخلص من موقف كهذا؟ إنه يتحايل على هذا الموقف بأن يلجأ، هو بدوره، إلى الاستشهاد بالنصوص لتأييد وجهة نظره الخاصة، أي أنه يصبح طرفاً فيما أحب أن أطلق عليه اسم لعبة النصوص. فإذا كان هناك من يستشهدون بالنصوص من أجل تأييد وجهة نظر مضادة للفكر الفلسفي ومؤكدة للسلطة القطعية الجازمة. فلماذا لا يستشهد أهل الفلسفة بالنصوص أيضاً لكي يؤيدوا وجهة النظر المتسامحة، الواسعة الأفق؟ وبطبيعة الحال فإن في النصوص متسعاً لشتى الآراء المتعارضة، وذلك إذا عملنا حساباً للاختلاف الهائل في السياقات التي وردت فيها هذه النصوص، وإذا استخدمنا براعتنا في تأويلها بالطريقة التي تدعم وجهة نظرنا. وهكذا تستطيع، بانتزاع النص من سياقه.

وباستخدام التعدد الهائل للنصوص، وبالالتجاء إلى ذكائك في التأويل، أن تستخلص من النصوص تأييداً لأية وجهة نظر تشاء. والمهم في الأمر أن الفكر الفلسفي، حين يجد نفسه مضطراً إلى التخلي عن طريقته الخاصة في البحث، وأعني بها طريقة مناقشة المسلمات، مهما كانت أساسية، يلجأ إلى ممارسة فاعليته بشروط الطرف الآخر، وعلى أرض الطرف الآخر، فلا يعود مرتكزاً على المنطق الداخلي لحججه العقلية، وإنما يجادل في المسائل الدينية من داخل النصوص الدينية ذاتها. مع تأويلها عقلياً (كما كان يفعل ابن رشد مثلاً منذ قرون عديدة) على النحو الذي يدعم وجهة نظره.

ومع الاعتراف بأن هذا الأسلوب قد يكون هو الوسيلة الوحيدة المتاحة في ظروف كهذه للاحتفاظ بقدر من الاستنارة العقلية وسط موجات جارفة من التيارات التي تهدف إلى إلغاء العقل والاعتماد المطلق على التقليد والاتباع، فلا بد لنا من أن نشير إلى أن هذه الطريقة في المعالجة يشوبها، من وجهة النظر الفلسفية الخالصة، عيبان أساسيان.

أولهما: أن الفكر الفلسفي حين يلجأ إلى المواجهة من خلال النص يكون قد اعترف بأنه ألقى سلاح العقل والمنطق. أعني أنه اتخذ موقف المهزوم الذي سلم مقدماً بأنه خسر أهم أرض يرتكز عليها. فهو حين يفترض أن النص لا يقبل المناقشة، وحين يدعم موقفه الخاص من خلال نصوص يواجه بها تلك النصوص الأخرى التي يلجأ إليها الطرف الآخر، إنما يكون قد سلم مقدماً بأن النص هو المرجع غير القابل للمناقشة العقلية. وأنه هو الذي يمثل حقيقة مطلقة تتجاوز المنطق والعقل، وهو تسليم ينطوي ضمناً على اعتراف بأن العقل النقدي قد توقف عن ممارسة عمله.

أما العيب الثاني، الذي يرتبط بالأول ويتربط عليه، فهو أن هناك تناقضاً داخلياً في المحاولة ذاتها: أعني في أن تلجأ إلى سلطة النص لكي تستخلص منها موقفاً عقلانياً يسمح بالمناقشة المنطقية المفتوحة. ذلك لأن هذه المناقشة المنطقية، إذ شئت أن تكون متسقة مع ذاتها، ينبغي أن تكون (من الوجهة النظرية على الأقل) قادرة على التصدي للنص ذاته، بحيث لا تكون هناك حدود لقدرتها على النقد والتقييم. ومن هنا فإن المرء لا يستطيع منطقياً، أن يتخذ في آن واحد موقف الاعتراف بسلطة مطلقة، ويحاول استخلاص موقف نقدي عقلاني من داخل هذه السلطة. فالتناقض واضح لأن السلطة نقيض العقل النقدي، واستخلاص أحد الطرفين من الآخر ممتنع عقلياً.

وإذا كنا نرى المفكرين المستنيرين المعاصرين (من أمثال محمد خلف الله ومحمد عمارة وخالد محمد خالد... إلخ)، لا يناقشون الأمور في أيامنا هذه إلا باتباع هذا الأسلوب، فليس معنى ذلك أننا نوجه إليهم اللوم على منهجهم هذا، إذ أنه قد يكون هو الوسيلة الوحيدة - في ظروفنا الراهنة - للتخفيف من غلواء المد الاتباعي بشيء من العقلانية، وكل ما في الأمر أننا حين نناقش الموضوع مناقشة فلسفية نظرية، نجد لزاماً علينا أن نشير إلى الصعوبات الداخلية لهذا الموقف، بغض النظر عن الاعتبارات العملية الواقعية.

واستكمالاً لهذه المناقشة النظرية، نستطيع أن نقول أن من الممكن تصور مواقف أخرى، مغايرة تماماً، تتخذها الفلسفة إزاء النص الديني، وهي مواقف اتخذتها الفلسفة بالفعل في بعض مراحل

الحضارة الغربية، ويكفي أن نشير إليها بوصفها ممكنات نظرية وحسب، بغض النظر عن كونها مقبولة أو غير مقبولة في مجتمعنا.

أ - في كثير من الفلسفات الدينية الغربية التي بدأت مع حركة النقد التاريخي للنصوص، كان يُنظر إلى النص الديني على أنه نسبي زمنياً، أي على أنه موجه إلى عصر معين، فيقال أن مهمته هي الإرشاد الأخلاقي والمعنوي للإنسان، ومن ثم فإنه يقدم توجيهات ومبادئ إنسانية عامة، أما التفاصيل المتعلقة بالشؤون الدنيوية فتترك لعقل الإنسان وتجربته.

ب - إن بعض الفلسفات الغربية (أوغست كونت مثلاً) ذهب أبعد من ذلك، فنظر إلى المرحلة الدينية بأسرها على أنها مرحلة أولية من مراحل الفكر البشري، ومن ثم فلا بد من تجاوزها. وبالفعل فإن عصر العلم يتجاوز هذه المرحلة بحيث لا تعود لها أهمية إلا من حيث أنها تمثل مرحلة تاريخية غابرة وحسب.

هاتان، كما قلت، حالتان ممكنتان نظرياً، وهما تمثلان موقفاً للفلسفة إزاء سلطة النص الديني يختلف كل الاختلاف عن ذلك الذي يتخذه الفكر العربي المعاصر من هذه المسألة. وبالطبع كانت الظروف الخاصة لتطور العلاقة بين الفكر الفلسفي والعقيدة الدينية في الغرب هي التي أتاحت لبعض إمكانات أخرى للعلاقة بين الفكر الفلسفي والنص الديني تختلف كل الاختلاف عما هو سائد في وطننا العربي المعاصر.

وهكذا فإن الشكل الذي تتخذه العلاقة بين الفلسفة والدين، في مجتمعنا الحالي، لا تملية الاعتبارات العقلية وحدها، بل إن هناك عناصر أخرى تتدخل في تحديد شكل هذه العلاقة، أهمها إذا شئنا أن نطلق على الظواهر أسماءها الصحيحة - الخوف الذي يضي على الحوار سماته الخاصة المميزة. فأحد الطرفين، وهو الفلسفة، لا يستطيع أبداً أن يمضي في ممارسة عمله إلى المدى الذي وصلت إليه الفلسفة في المجتمعات التي تحررت من الخوف منذ أمد بعيد، ومن ثم يظل جهده في هذا الميدان محدوداً، وتظل مناقشاته ملتوية غير مباشرة، بل يمكن القول أن دخول الفكر الفلسفي العربي المعاصر في «لعبة النصوص» - وهو أمر أصبح عظيم الشئوع في هذه الأيام - هو ذاته أوضح مظاهر الخوف في الفكر الفلسفي. وبعبارة أخرى، فحتى لو جاز لنا أن نطلق اسم الحوار على المناقشات الفكرية للمسائل الدينية في مجتمعنا المعاصر، فلا بد من أن نكون على وعي بأن هذا حوار يستطيع فيه أحد الطرفين، وهو الطرف الديني، أن يعبر عن وجهة نظره كما يشاء على حين أن الطرف الآخر مغلول بالف قيد وقيد، ووجود هذه القيود يفرض عليه أن يلجأ أحياناً إلى التحايل والالتفاف حول أهدافه بطرق غير مباشرة، بل قد يرغب على اللجوء إلى الخدام.

وهناك نتيجة مهمة تترتب على عدم التكافؤ في الحوار بين الفلسفة والدين. ففي الفكر الغربي الحديث كان الموقف الفلسفي العام هو الذي يؤثر في تحديد طبيعة المفاهيم الدينية ويحدد مواقف المفكرين منها. بل إن تصور الألوهية، وهو التصور الأساسي في العقيدة الدينية، قد تشكل في أوروبا الحديثة وفقاً لتطورات الفكر الفلسفي. ففي مطلع العصر الحديث، حين سادت النظرة الرياضية إلى العالم في الفلسفة، تحدث الفلاسفة عن الله بوصفه «منظم الكون هندسياً»، وانتشرت فكرة «الإله

الهندسي *Le Dieu geometre* على نطاق واسع. وبالمثل فإن شيوع النظرة الميكانيكية إلى الكون، وانبهار العقل الفلسفي بالدور الذي تلعبه الآلات الميكانيكية (وخاصة الساعة) من حيث أنها تمثل الطريقة التي يسير بها العالم، قد أدى إلى تطبيق نموذج «الساعة» على تصور الألوهية، وعلاقة الله بالعالم. ومن هنا رأينا عدداً من الفلاسفة (ليبنيتس Leibniz وجولينكس Geulines مثلاً) يلجأون إلى تشبيه «الساعة» في تصور العلاقة بين الله والعالم، وينظرون إلى الله على أنه «صانع الساعات» الذي لا تخطئ صنعته، والذي ضبط حركة العالم منذ البدء - كأنه ساعة محكمة، بأدق الطرق الممكنة، ومضى العالم في مساره بعد ذلك بإحكام وانضباط. أما إذا انتقلنا إلى الفكر الغربي القريب العهد، فسوف نجد تطورات هائلة تطرأ على المفاهيم الدينية الرئيسية في ضوء النظريات العلمية المهمة، كنظرية التطور، والتحليل النفسي والنسبية، وسوف نجد مراجعة مستمرة لمفاهيم الألوهية والخلود والبعث... إلخ، في ضوء التغيرات التي يجلبها التطور العلمي والفلسفي.

ومن المهم جداً أن نلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة الغربيين لم يكونوا يفعلون ذلك استخفافاً بالدين أو استهانة به. فقد كان معظم أولئك الذين عدلوا المفاهيم الدينية الرئيسية في ضوء التطورات الفكرية مؤمنين بعمق، ولم يكونوا يرون في تعديلاتهم هذه انتقاصاً من الإيمان، بل كانوا يرون فيها تثبيتاً وتعميقاً للعقيدة الدينية.

هذا النوع من التعديل في المفاهيم الدينية الرئيسية يمتنع تصوره في مجتمعاتنا، بل إن أية محاولة كهذه تُدان بشدة وتعرض صاحبها - ونحن في الثلث الأخير من القرن العشرين - لأخطار معنوية ومادية شديدة بل إن ما يحدث في مجتمعاتنا هو العكس، أعني أن نظرنا إلى المفاهيم الدينية - وهي نظرة سكونية ثابتة - هي التي تؤثر إلى حد بعيد في موقفنا من المسائل الفلسفية العلمية، وفي قبولنا أو رفضنا لأي اتجاه جديد في هذه الميادين. وحسبنا أن نضرب على ذلك بعض الأمثلة ذات الدلالة الواضحة.

من المؤكد أن العوامل الدينية هي التي تفسر جانباً كبيراً من المكانة التي أحرزتها الفلسفة المثالية والسمعة السيئة التي اكتسبتها الفلسفة المادية، وكذلك الوضعية، لدى كثير من مفكرينا ومن المشتغلين بالفلسفة في بلادنا. ذلك لأن المثالية ترتبط في أذهان هؤلاء بالجوانب الروحية، وبالمثل العليا، ومن ثم بتلك القيم التي تسعى العقائد السماوية إلى تأكيدها، في حين أن المادية ترتبط بالسعي وراء «الماديات»، والتحلل الخلقي - أما الوضعية فتثير في أذهان الكثيرين فكرة «القوانين الوضعية»، أعني التشريعات التي يضعها البشر في مقابل التشريعات الإلهية المنصوص عليها في الدين. ومن المؤسف أن هذه كلها ارتباطات باطلة، لا تصمد أمام التحليل الفلسفي المتعمق، ولكن المجال لا يتسع هنا لإثبات هذا البطلان، الذي أصبح راسخاً في أذهان الكثيرين، حتى من المتخصصين في الفلسفة. وحسبنا الآن أن نقرر وجود هذا الارتباط في الأذهان، وأن نستخلص دلالاته، وهي أن العامل الديني هو الذي يحدد موقف الكثيرين من المذاهب الفلسفية المختلفة، بحيث لا يصدر عن حكمهم على هذه الجوانب تبعاً لمنطقها الداخلي، بقدر ما يخضعونه لاعتبارات إيمانية وأخلاقية قد لا تكون لها في الواقع صلة حقيقية بتلك المذاهب. وهذا يمثل الموقف العكسي بالقياس إلى ما رأيناه في الفكر الأوروبي الحديث، الذي يكون فيه الموقف الفلسفي هو المتحكم في تشكيل كثير من المفاهيم الدينية وتحديد طبيعتها.

ثانياً: تحليل لمظاهر الاختلاف بين الفلسفة والدين

على أن هذا الوضع غير المتكافئ للعلاقة بين الدين والفلسفة في وطننا العربي المعاصر، لا ينبغي أن يحول بيننا وبين القيام بتلك المهمة الأساسية التي يأخذها هذا البحث على عاتقه، وأعني بها تحديد معالم هذه العلاقة وإبراز الاختلافات الخاصة بين الفلسفة والدين في كل جانب من جوانبها، وبطبيعة الحال فإن هذه المحاولة ستتم، في بحثنا هذا، من منظار فلسفي، أي أنها استكشاف لطبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين من وجهة نظر باحث في الفلسفة، وهذا لا يمنع من أن يكون لرجل الدين في هذا الموضوع نفسه، رأي مختلف كل الاختلاف. ومن جهة أخرى فلا بد من أن يتذكر القارئ طيلة مراحل هذا البحث، ما قلناه في البداية وهو أن المقصود بالدين هنا هو تفسير المسلمين المعاصرين للدين، أما وجهة نظر الدين في ذاته فنحن لا ندعي لأنفسنا معرفتها، ومن المشكوك فيه أن يكون في ذهن أولئك الذين يزعمون امتلاكها شيء أكثر من تفسيرهم المبتثق عن نظرتهم الخاصة إلى الدين وإلى وظيفته في حياة الإنسان.

١- أول جوانب هذه العلاقة هو الموقف من العقل والمنطق، على النحو الذي أشرنا إليه عندما تحدثنا من قبل عن الفوارق بين منهجي الفلسفة والتفكير الديني، ولا شك أن التضاد بين الفكر الفلسفي والفكر الديني في مجتمعنا المعاصر يظهر بأوضح صورة في موقف كل منهما من المنهج العلمي الذي يسير وفق منطق صارح دقيق.

فالفلسفة لا تتشكك في هذا المنهج العلمي، بل إنها تقبله وتعمل على تحليله وكشف أسسه النظرية: بل إنها ربما أسهمت بإضافات مهمة تساعد العلماء أنفسهم على إدراك الطريق الذي يسلكونه بوضوح. أما التيارات الدينية المعاصرة فإن قلة منها هي تلك التي تتقبل هذا المنهج، وأغلب هذه التيارات يتخذ موقفاً قلقاً من أساليب التفكير العلمي، يهدف في نهاية الأمر إلى إثبات أن علم الإنسان قليل، مهما اتسع، وعقله هش هزيل، مهما اكتشف واخترع، ومن ثم فإن الوحي - الذي يضعونه في مقابل الاستدلال العقلي والعلمي - هو المصدر الحقيقي للمعرفة.

هذا الهجوم على العلم، وعلى المنهج العلمي، يتخذ أشكالاً متعددة:

أ - التشكيك في مبدأ التفكير المنطقي ذاته، وهو المبدأ الذي يرتكز عليه كل منهج علمي، على أساس أنه يؤدي إلى زعزعة العقيدة الدينية وتخلخل الإيمان. وهنا نجد أن هذا المفهوم ليس إلا إحياء للشعار القديم المشهور: «من تمنطق تزندق».

فما هو بالضبط المضمون الذي ينطوي عليه هذا الشعار؟ ينبغي أن نلاحظ أن هذا الشعار لا يتحدث في الواقع عن محتويين فكريين، هما المنطق والزندقة، يؤدي أحدهما إلى الآخر. ذلك لأن المنطق، وعمليات التفكير المنطقي التي ينطوي عليها كل استدلال علمي والتي يعبر عنها لفظ «تمنطق»، ليست مجموعة من التعاليم أو النظريات التي تقال بشأن العالم والإنسان... إلخ، وإنما المنطق - كما أدرك العقل الإنساني منذ القدم - أداة، أو طريقة معينة في التفكير، أساسها الحجة العقلية والاستدلال السليم الذي يقضي إلى الإقناع. وهكذا فإن ما يؤدي إلى الزندقة، وفقاً لهذا الشعار، ليس مجموعة من الآراء أو النظريات التي

ينادي بها أهل الفلسفة أو العلم، الذي يستخدمون المنطق، وإنما هو «منهج» التفكير العقلي المنطقي الذي يسيرون وفقاً له. فالشعار يقول في الواقع أنك إذا استخدمت عقلك وفكرت تفكيراً منطقياً متماسكاً، أوصلك هذا إلى الزندقة.

وغني عن البيان أن الشعار، بصورته هذه، لا يخدم قضية القائلين به على الإطلاق. ففي الوقت الذي يهدفون فيه إلى الدفاع عن الدين، نراهم يصوّرون الدين وكأنه يهتز ويضعف بمجرد أن يبدأ المرء في استخدام عقله والاستدلال على النتائج من المقدمات بطريقة متسقة متماسكة. وهم بذلك يجعلون بناء الإيمان هشاً إلى حد أنه لا يستمد قوته وسيطرته على النفوس إلا من ابتعاد العقل عنه، ووقوف التفكير المنطقي بمعزل عن حصن الإيمان المتين. أما لو اقترب العقل من الوحي أو حاول التفكير المنطقي مهاجمة قلعة الإيمان، فإنها سرعان ما تستسلم. هذا إذن موقف يضر بقضية الإيمان إضراراً بالغاً. وهو يتعارض بالطبع - كما لاحظ الكثيرون - مع نصوص دينية كثيرة تدعو إلى التفكير والتدبر وإعمال العقل. بل يتعارض مع ممارسات كثير من الفقهاء الذين طبقوا الاستدلال العقلي على الأحكام الفقهية فألقوا بذلك ضوءاً ساطعاً على الكثير منها.

والواقع أن هذا الشعار، على الرغم من أنه ينتمي إلى عصر غابر، لا يزال كامناً وراء نظرة كثيرة من نقاد الفكر العلمي باسم الدين: فالعقل الإنساني في نظرهم متغير زائل، وقد رتنا على اكتساب المعرفة هزيلة، وحقائقنا العلمية تعطينا إحساساً بالثقة الكاذبة في أنفسنا، وكأننا قادرون على الإحاطة بكل شيء علمياً - وفي هذا كله يخذعنا العلم الحديث ويدفعنا، دون أن نشعر، بعيداً عن طريق الإيمان. ولكن يكفيننا أن نشير إلى أنه، مثلما أدى اختلاق معركة بين التفكير المنطقي المصطنع والإيمان إلى عكس الهدف المقصود منه، فكذلك لا بد من أن يؤدي التقابل المصطنع بين عقل الإنسان وهو يسعى إلى المعرفة العلمية وعقل الإنسان وهو يبحث عن الحقائق الدينية، إلى موقف لا يخدم قضية العلم ولا قضية الإيمان.

ب - أما الشكل الثاني الذي يتخذه الهجوم على الفكر العلمي في مجتمعنا فهو التوسع في تفسير النصوص الدينية إلى الحد الذي يجعلها صالحة لتفسير أحدث النظريات العلمية. وهذا، كما نعلم، اتجاه واسع الانتشار بين مجموعة من المفكرين الذين ينسبون أنفسهم إلى العسكر الديني بحماسة شديدة، ويدافع كل منهم عن شكل من أشكال «التفسير العصري للقرآن»، يستمد منه حقائق ومفاهيم ونظريات علمية، في أصل الكون وفي الفيزياء وفي علم الأحياء، بل وفي علوم الفضاء، من النصوص الدينية.

ومن الجدير بالذكر أن الفلسفة قد تراجعت منذ وقت طويل عن الخوض في هذا الميدان. فمن الجائز أنه كان هناك تداخل، وأحياناً تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية في العصور القديمة، ولكن منذ اللحظة التي أصبح فيها للعلم منهجه المستقل، وأخذ فيها نجاح العلم، بفضل منهجه هذا، يظهر للعيان بصورة لا تقبل الجدل - فلم تعد تدعي مثلاً (كما كانت تفعل في العصور القديمة) أنها قادرة على تقديم تفسير لأصل الكون أو مبادئه الأولى، وتركت هذا الميدان كلية للعلم. وحتى في الحالات التي يبدو فيها أن الفيلسوف قد تخطى الحد المقبول، واقتحم أرض العلم بغير مبرر، كما في حالة التجاء ديكارت Descartes إلى المنهج الاستنباطي من أجل كشف قوانين طبيعية، أو استنباط هيغل Hegel للعلم

الطبيعي بالعقل المجرد - يظل الفيلسوف في هذه الميادين «تابعاً» للعالم، لأن أقصى ما يفعله هو أن يستنبط بالعقل الخالص ما سبق أن توصل إليه العالم بمنهجه التجريبية أو الرياضية الخاصة. ومن هنا فلن يكون المرء قد جانب الصواب إذا قال أن الفلسفة تخلت للعلم عن البحث في الكونيات والطبيعات منذ بداية العصر الحديث، وكفت نفسها بذلك مؤونة الدخول في معركة لن تخرج منها منتصرة بأي حال من الأحوال.

أما أصحاب التفسيرات العصرية للنصوص الدينية، ممن يضعون أنفسهم في معسكر المدافعين عن الدين، فإنهم يصرون على إحياء منافسة ما كان ينبغي لها أن تظهر أصلاً في عصر العلم. فعلى الرغم من ادعائهم «العصرية»، فإن جوهر قضيتهم، والهدف الأساسي الذي يسعون إلى تحقيقه، ينتميان في الواقع إلى عصور سحيقة، كان الإنسان يتصور فيها أنه قادر على تفسير الظواهر الكونية، في جملتها وتفصيلها، بوسائل أخرى غير العلم.

ج - إن الهجوم على العلم أخيراً يتخذ شكلاً ثالثاً لا نعتقد أنه، بدوره قادر على الصمود في وجه التحليل الفلسفي. فالعلم يوصف بأنه «مادي». وقد أصبح تعبير «العلم الغربي المادي» من التعبيرات الواسعة الانتشار في أدبيات الكتاب الإسلاميين المعاصرين، فضلاً عن ترديده بلا انقطاع في الأحاديث والخطب وعلى المنابر. والتعبير يقال، بالطبع، بمعنى مفهوم، دون أن يبذل أحد ممن يستخدمونه أي مجهود لكي يفكر في مدى صحة استخدامه على هذا النحو. ونتيجة ذلك هي أن العلم، بمنهجه هذا الذي يحلله الفكر الفلسفي ويشارك في بنائه، مرفوض من وجهة النظر الدينية لأنه يرتبط «بالماديات». ولا يوصلنا، في آخر الأمر، إلا إلى بعض المكاسب التي تمس حياة الإنسان «المادية»، ولكنها لا ترتقي بروحه ولا تعينه على أن يعيش حياة نقية طاهرة. وهو أيضاً علم يتعلق «بالقشور»، مهما تعددت انتصاراته وامتدت إنجازاته، لأن العالم المادي، الذي تنحصر فيه تلك الإنجازات، عالم زائل، ومن ثم فإن من يبحث عما هو دائم وباقٍ ينبغي أن يولي وجهه بعيداً عن العلم.

هذه، كما قلت، مجموعة من الآراء التي تشيع على نطاق واسع في نظرة كثير من المفكرين الدينيين إلى العلم، وإلى الفكر الفلسفي الذي يسانده ويرتبط به. ولا يتسع المقام هنا لتقديم تفنيد مفصل لهذه الآراء، بل يكفي أن نشير إلى أنها تركز كلها على مجموعة من المغالطات الفكرية، أو الأحكام المبتسرة التي تطلق بتسرع وبلا روية. ذلك لأن العلم أعظم انتصار لروح الإنسان على المادة وحين يفهم العقل الإنساني الطبيعة ويكشف قوانينها ثم يسيطر عليها، فإنه يعلن بذلك سيادة عقله على العالم المادي. أما الابتعاد عن العالم والانصراف عن المادة بحدة العزوف عنها والترفع عليها، فإنهما يبقيان الإنسان في حالة من الجهل المقيم، والخضوع الدائم لتقلبات العالم الطبيعي، ومن ثم فإنه هو الذي يؤدي بالفعل إلى أسوأ أنواع المادية. إن انتصار الإنسان على الطبيعة ليس على الإطلاق إعلاء للمادة، بل هو أعظم دليل على انتصار الجوانب العقلية والمعنوية في الإنسان. وإذا كانت فكرة السيطرة على الطبيعة من طريق العلم قد اقترنت، في الحضارة الغربية بالذات، بالتوسع الاستعماري والاستخدام اللإنساني لأدوات الحرب والقتل والدمار، وإذا كانت هذه الحضارة قد اشتهرت كثيراً من انتصاراتها العلمية والتطبيقية على حساب إنسانية الشعوب الأخرى واستقلالها وراثتها، فمن الواجب أن نحذر من الربط الدائم بين الأمرين. ذلك

لأنه لا مبرر على الإطلاق للاعتقاد بأن العلم لا بد له من أن يؤدي إلى تطوير أسلحة الحرب الفتاكة، وإلى استعمار الشعوب الأخرى واستغلالها. فقد تم هذا الربط في الحضارة الغربية في إطار ظروف معينة، ومن المشروع تماماً أن نتصور مساراً آخر للتقدم يكون العلم فيه مسخراً لخدمة البشرية كلها، لا لخدمة شعوب على حساب غيرها. والمهم أن هذا الارتباط عارض، مهما بدا قوياً في عصر السيطرة الغربية الذي امتد طوال القرون الأربعة الأخيرة. والشئ الأصيل حقاً هو أن قدرة الإنسان على لجم الطبيعة المادية وكبح جماحها بالعقل، وإعلاء حكم التفكير المنظم على الاضطراب والفوضى الظاهرية للطبيعة، هو انتصار هائل للروح على المادة، وليس على الإطلاق «علماً مادياً» كما يردد بعض الدعاة بلا فهم.

فإذا أضفنا إلى ذلك ما يفترضه البحث العلمي من جهد عقلي صارم، ومن نزعات أخلاقية رفيعة تعين الباحث على تحمّل مشاق عمله، وما يبعثه الكشف من متعة معنوية وروحانية هائلة في نفوس العلماء، اتضح لنا مدى زيف العبارات السطحية التي تتداولها الألسن وتضل بها عقول أجيال كاملة.

وخلاصة القول أن الهجوم على المنهج العلمي الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بأسلوب الإقناع والبرهان العقلي كما طوّرتَه الفلسفة على مر العصور، يتخذ أشكالاً متعددة، ولكنها جميعاً لا تركز على أساس سليم. وهذا الهجوم يمثل نقطة جوهرية من نقاط الاختلاف والافتراق في العلاقة بين الفلسفة والدين في مجتمعنا العربي المعاصر.

٢- أشرنا من قبل إلى أن فكرة الحقيقة الواحدة المطلقة هي الدين بوجه عام، من حيث هو مستمد من مصدر إلهي، في مقابل حقائق المعرفة المستمدة من مصادر بشرية متعددة ومتغيرة. وكان من الطبيعي أن تتخذ هذه الحقيقة المطلقة شكل دين معين، بحيث يقال عن الأديان الأخرى أنها مراحل أو خطوات على طريق الوصول إلى حقيقة هذا الدين الواحد، وهنا يظل التسامح سائداً على وجه العموم، في نظرة الدين الواحد إلى غيره من الأديان، ويتمثل ذلك بوجه خاص حين ينظر الإسلام إلى أصحاب الأديان الأخرى على أنهم من «أهل الكتاب». ولكن كل دين آخر كانت له حقيقته المطلقة في إطاره الخاص، وكان ينظر إلى غيره على نحو مشابه، أي على أنه غير مكتمل بالقياس إليه.

ثم يزداد ضيق «الحقيقة المطلقة»، فإذا بها المذهب الخاص الذي تعتنقه جماعة معينة، كالسنة مثلاً في مقابل الشيعة (أو الكاثوليك في مقابل البروتستانت). ولما كان كل مذهب ينسب لنفسه الصحة المطلقة على حساب غيره، فقد كان من الطبيعي أن يضيق نطاق التسامح في ظل هذه النظرة وأن تشهد المجتمعات التي تأخذ بها، من آن لآخر، مظاهر للاضطهاد كانت تصل أحياناً إلى حد قيام حروب وارتكاب مذابح.

وأخيراً، تزداد الحقيقة المطلقة ضيقاً، فتصبح تفسير جماعة أو فرقة معينة لهذا المذهب، بحيث أن كل من يفسرونه على نحو آخر يخرجون عن نطاق الحقيقة المطلقة ومن ثم فهم - «كافرون». وهكذا أمكن ظهور جماعة مثل التكفير والهجرة، يدل اسمها ذاته على أن الحقيقة المطلقة عندها هي فهمها الخاص للدين، وكل ما عداها، حتى في إطار عقيدتها نفسها، بطلان وكفر. وأمكن ظهور تنظيم الجهاد الذي لا يكتفي بتوسيع نطاق التكفير إلى أبعد حد، بل ينفذ العقوبة على من يتصفون في رأيه بهذه الصفة، فيصبح دمهم مستباحاً وقتلهم حلالاً.

وهكذا كان نطاق «الحقيقة المطلقة» يزداد ضيقاً بالتدرج، وكلما ضاق ازدادت حدة تأثيم الخارجيين عن هذه الحقيقة المطلقة واتسع نطاق هؤلاء الخارجيين. فبينما كان التأثيم في البدء يلحق بمن ليست له عقيدة على الإطلاق، أصبح يشتمل على كل من لا ينتمي إلى عقيدة معينة بالذات (اليهودية مثلاً)، ثم اتسع النطاق فأصبح يشتمل على كل من لا ينتمي إلى مذهب بعينه داخل عقيدة معينة (من ليس كاثوليكياً مثلاً)، ثم جاء من يوسعون نطاق التأثيم إلى حد أن يصفوا بالكفر جميع البشر، حتى أبناء عقيدتهم، إن لم يكونوا يشاركونهم تفسيرهم الخاص للدين (التكفير والهجرة). وخلال ذلك كانت قسوة الحكم على أولئك الخارجيين عن «الحقيقة المطلقة» تزداد بصورة واضحة. فأصحاب العقائد الأخرى يدعون، مثلاً، إلى الإسلام، ولكنهم إذا تمسكوا بعقيدتهم يظلون «من أهل الكتاب». ولكن أصحاب المذاهب الدينية المخالفة لمذهب معين «خارجون ومارقون»، وربما «ضالون». أما حين تضيق «الحقيقة المطلقة» فتصبح هي التفسير أو الفهم الخاص لدين عند جماعة معينة، فإن من لا يأخذون بهذا التفسير يستباح قتلهم بضمير مستريح.

إنه قانون دموي يتناسب فيه مدى انطباق «الحقيقة المطلقة» تناسباً عكسياً مع نطاق «التجريم والتكفير»، بحيث أنه كلما ضاق المجال الذي تنطبق عليه هذه الحقيقة المطلقة، ازداد عدد من يوصفون بالمروق والكفر، وازدادت في الوقت ذاته قسوة أصحاب «الحقيقة المطلقة» عليهم. وغني عن البيان أن هذا القانون إنما هو النتيجة المباشرة لتناسب عكسي آخر بين الفكر النقدي المتحرر والفكر الخاضع لسلطة لا تُناقش. ولست أزعم أن هذا قانون شامل، لأن تطور الروح الدينية كان في حالات كثيرة يتجنب التطرف في الاتجاهين معاً، ولكن كل من يرصد ظاهرة التعصب الديني لا يملك أن يتجاهل هذا القانون.

في ضوء هذه الظاهرة، فإن المقارنة بين الوضع السائد في ميدان الفكر الديني وحالة الفكر السياسي في وطننا العربي تفرض نفسها بوضوح. ذلك لأن الانتقال المتدرج الذي أشرنا إليه منذ قليل يظهر بصورة مطابقة في ميدان السياسة، حيث توجد أيضاً، في نظم الحكم الاستبدادية، حقيقة مطلقة يضيق نطاقها بالتدرج، ويتسع بالتالي، تدريجياً، نطاق «الخونة والعملاء» الخارجيين عليها. فبعد انقلاب عسكري يحدث في بلد ما، تكون «الثورة» هي الحقيقة المطلقة، ويوصف كل ما عداها بالفساد أو انعدام الوطنية أو ما شئت من الأوصاف السلبية. ثم تأتي، بعد عدة تقلبات، «ثورة تصحيح» (توازي ظهور مذهب معين داخل العقيدة الدينية)، فتصبح هي مقياس الوطنية الأوحده، وهي الحقيقة المطلقة، ثم يضيق نطاق هذه الحقيقة فيصبح منحصراً في فكر الحاكم وحده، وربما ازدادت ضيقاً في بعض الحالات فأصبحت هي فكر الحاكم في مرحلة معينة بالذات^(١). ومع هذا التضيق المتدرج تزداد شدة التنكيل بالخارجيين عن هذه الحقيقة الواحدة، ويتسع نطاق الذين ينبغي، في نظر الحاكم، أن يحرّموا من جنته.

(١) كان هناك مثلاً حاكم عربي يرى في إحدى المراحل أن المفاوضات المباشرة مع إسرائيل استسلام وخيانة وأن تطبيع العلاقات معها ليس من شأن الجيل الحالي وقد يصل إليه أحد الأجيال المقبلة، وكانت تلك هي «الحقيقة المطلقة» كما يطبقها في ممارساته. ولكنه في مرحلة لاحقة، لم تختلف ظروفها كثيراً عن السابقة، أصبح يمارس بنفسه التفاوض المباشر، ويطبق التطبيع، والأهم من ذلك أن هذه الممارسات أصبحت هي «الحقيقة المطلقة» التي يحكم من خلالها على الآخرين بالوطنية أو الخيانة.

هذا التوازي بين ضيق الأفق في التفسير الديني وازدياد الاستبداد السياسي هو بلا شك أمر ملفت للنظر. وليس من مهمتنا هنا أن ندخل في الجدل الدائري بين مدارس فكرية مختلفة حول مسألة: أيهما هو الأصل؟ فهناك من يقولون أن رسوخ تفسيرات ضيقة الأفق للدين هو الذي أدى إلى الاستبداد السياسي، وهناك من يرون، على عكس ذلك، أن الأصل هو الاستبداد السياسي، وهو الذي ينعكس على المجال الديني في صورة تفسيرات لا تعرف التسامح. إن الموضوع شديد التعقيد، ويحتاج إلى دراسة مستفيضة لا مجال لها في بحثنا هذا. وحسبنا أن نقرر حقيقة الارتباط الوثيق، والتوازي الواضح، بين ما يحدث في المجالين. ومن الواجب أن ننبه إلى أن هذا الارتباط لا يعني، في كل الأحوال، تحالفاً بين الاثنين. ففي كثير من الأحيان يحدث تصادم شديد العنف بين الجماعات الدينية الشديدة التطرف وأنظمة الحكم الشديدة الاستبداد، وتتحول العلاقة بينهما إلى حرب شبه سافرة، يروح ضحاياها الكثيرون من كلا الجانبين. ومع ذلك فإن الجو الذي يفرج الاتجاهين معاً هو جو واحد، والظروف التي ينتعشان فيها واحدة، أما الاقتتال بينهما فما هو إلا مظهر لذلك الصراع الذي يبلغ أشده، في كثير من الأحيان، بين أكثر الاتجاهات تشابهاً (كما هو الحال، مثلاً، في الصراع الدموي بين النازية والصهيونية). إن زوال حكم العقل، وانعدام النقد والمناقشة، وتأكيد السلطة المطلقة، هو قاسم مشترك بين التطرف الديني والاستبداد السياسي، وكلاهما يساند وجود الآخر ويدعمه حتى لو حاربه وقاتله.

وعلى العكس من ذلك فإن التطرف الديني لا يظهر عندما ينتشر المد الديمقراطي المستنير. ويتجلى ذلك بوضوح في تلك الفترات القصيرة التي استمتع فيها بعض الأقطار العربية بفترات من الديمقراطية النسبية. إذ لم يكن للجماعات المتطرفة دينياً أي كيان حقيقي في تلك الفترات، ولم تستطع أن تستقطب الشباب إليها كما أصبحت تفعل في العقد الأخير. وهذا أمر طبيعي، إذ أن الديمقراطية تفترض سيادة حكم العقل وانكماش السلطة المطلقة. وعملية الاختيار الحري بين اتجاهات سياسية واجتماعية متعددة، تفترض قدراً لا بأس به من العقلانية يسمح بالمقارنة بين هذه الاتجاهات والتفضيل بينها، بعد أن يكون كل منها قد شرح برنامجه بوضوح. وفي مثل هذا الجو يذبل التطرف من تلقاء ذاته، دون الحاجة إلى القمع أو إلى خوض المعارك الدموية.

وفي اعتقادي أن هذا هو السبب الحقيقي للعداء بين الحركات الدينية المتطرفة وبين الديمقراطية فكثيراً ما نقرأ في أدبيات هذه الحركات كلاماً عن الأصل «الغربي» لكلمة ديمقراطية، وكيف أنها فكرة «مستوردة» انبثقت أصلاً عن المجتمع اليوناني وارتبطت بنمو الحضارة الغربية ولا تصلح لظروف مجتمعنا العربي الإسلامي... إلخ، ولكن هذه في اعتقادي هي الحجج الظاهرة، وهي على أية حال حجج واهية يسهل الرد عليها. ولكن السبب الحقيقي للعداء بين التطرف الديني والديمقراطية هو في رأينا أن هذه الأخيرة، بما تفترضه من عقلانية ومن روح نقدية تركز على المناقشة الحرة، تهدم - بلا معركة - الأرض التي يركز عليها التطرف الديني، وتزيل من عقول الناس مفهوم «السلطة المطلقة التي لا تناقش»، الذي هو المسألة الأولى لكل الاتجاهات المتطرفة.

ولو شئت أن أخصص العلاقة بين الفكر الديني المتطرف من جهة، والديمقراطية والاستبداد السياسي من جهة أخرى، لقلت أن الديمقراطية لا تحارب هذا الفكر المتطرف، وإنما تزيل أسباب وجوده.

فالتطرف الديني لا يضطهد في النظام الديمقراطي، بل إنه، ببساطة، لا يجد التربة الصالحة للظهور. أما الاستبداد السياسي فإنه يعطي التطرف كل مقومات وجوده، ويهيئ له المناخ الذي يسمح له بالازدهار. ولكنه سرعان ما يقمعه بعنف إذا تجاوز حدوداً معينة - وهو لا بد من أن يتجاوز هذه الحدود لأن التطرف لا يمكن حصره أو رسم «خط أحمر» لا يصح له أن يتعداه. وهكذا فإن الاستبداد يدخل مع التطرف في علاقة شديدة التعقيد: إذ أنه ينفعه ويضره في آن معاً، وينعشه ثم يخنقه في حركة جدلية مأساوية لا مفر منها. وع ذلك فإنك لو سألت المتطرف الديني: أيهما عدوك الأكبر: الحاكم المستبد الذي يفتح لك الأبواب ثم يقمعك، أم الحاكم الديمقراطي الذي لا يضطهدك ولكنه لا يعطيك فرصة الظهور، لكان جوابه، الذي أثبتته أحداث التاريخ، هو أن العدو الحقيقي هو الأخير.

ولو تساءلنا عن موقع الفلسفة من هذا الصراع، وعن الوضع الذي تزدهر فيه، لكان الجواب واضحاً: فالفلسفة، بوصفها جدلاً يركز على الحجة والبرهان، هي ذاتها نوع من الديمقراطية العقلية، وهي لا تعيش طويلاً في جو الاستبداد السياسي أو السلطة الدينية المطلقة إنها تذبل إذا ما ساد الاعتقاد بأن هناك من هو معصوم من الخطأ، سواء أكانت هذه العصمة لشخص الحاكم، أو لمذهب أو تيار معين. إن الديمقراطية، إذا ما فهمت بمعناها الصحيح، هي المبدأ السياسي الذي يساعد جموع الشعب على أن تقول «لا» في الوقت المناسب، وعلى أن تناقش وتعارض ولا تقبل مسلمات مطلقة - وتلك كلها مقومات أساسية للفكر الفلسفي. أما تلك الاتجاهات التي تركز على الطاعة المطلقة، سواء أكانت سياسية أم دينية متطرفة، فإنها تولد في الناس أبعد الصفات عن الطبع الفلسفي الأصل.

ولكن النظرة الواقعية إلى الأمور تقنعنا بأن مجتمعنا العربي المعاصر يزداد تباعداً يوماً بعد يوم، عن ذلك المناخ الذي يسمح بالعقلانية، والديمقراطية وازدهار الفكر الفلسفي. إن جو الأمية المتفشية، التي لم تبذل طوال القرن العشرين أية محاولة جادة لاستئصالها في أي بلد عربي، على الرغم من كل ما مررنا به من «ثورات» وتصحيحات للثورات ثم تصحيحات للتصحيحات.. وكذلك جو الجهل والإرهاب والتسلط المطلق، والهزائم التي تتوالى في الميادين العسكرية والسياسية، والإخفاق الذريع في حل المشكلة الاقتصادية، كل هذه العوامل تحدد بوضوح نوع الاتجاه الهابط الذي لا بد من أن يسير فيه تفكيرنا. ولكن، عندما يتحدث الناس - داخل بلادنا وخارجها - عن «صحوة إسلامية» فإن الأمر يبدو محيراً حقاً: هل من المعقول أن نكون متدهورين في كل الميادين، ثم تظهر لدينا، على أوسع نطاق، صحوة وبقطة ونهضة في ميدان واحد دون غيره؟ هل هذه صورة يمكن تخيلها لمجتمع يعاني الهزائم على كل صعيد، ومع ذلك تنتصر دعوة التقدم والنهوض عنده على صعيد الفكر الديني وحده؟ سيقال بالطبع أن هذه الصورة معقولة لأن الصحوة الدينية رد فعل على كل هذه الهزائم، يهدف إلى قهرها وتجاوزها. ولكن هل قدمت هذه الصحوة أي برنامج لتجاوز تلك الهزائم، فيما عدا تلك الصيغ الغامضة التي تدور كلها حول معنى: أن ما صلح به أول هذه الأمة هو ما يصلح به آخرها؟ يبدو لي أن نوع الصحوة الذي يسود بيننا اليوم ليس إلا انعكاساً لتلك الأحوال المتردية ذاتها يتمثل في تفسيرات للعقيدة معظمها شكلي مترنم، ومن ثم فإن تلك الصحوة تعبير مباشر عن حالة الهزيمة الفكرية والسياسية والاجتماعية التي نعانيها، وليست على الإطلاق محاولة للتخلص من هذه الهزيمة. أي أنها تسهم، بصورة أو بأخرى، في

الأوضاع التي تجعل من المستحيل تحقق الحد الأدنى من العقلانية، ومن الديمقراطية، ومن الفكر الناقد الذي هو شرط أساسي لازدهار الفلسفة. فهل من المستغرب أن نجد بعضاً من أقطاب هذه الصحوه يهاجمون الفكر الفلسفي بكل عنف، ويؤكدون أن فتح أبواب العالم الإسلامي أمام الفلسفة اليونانية، أيام الرشيد والمأمون، كان أكبر جريمة ارتكبتها خلفاء ذلك العصر؟

٣- يتصف الفكر الديني في وطننا العربي المعاصر - باستثناء تيارات قليلة مستنيرة فيه، لا تزال تشكل أقلية ضعيفة - بنظرة خاصة إلى الزمان تتجاهل البعد الرئيسي فيه، وهو الحاضر، لحساب البعدين الآخرين، أعني الماضي والمستقبل.

ذلك لأن الصيغة التي عرضناها منذ قليل، والتي تنادي بإصلاح الحاضر من خلال إعادة بحث نمط الحياة الذي كان سائداً في عصر ذهبي ماضٍ - هذه الصيغة تنطوي في صميمها على إغفال لكل ما هو مميز للعصر الحاضر، وعلى نظرة جامدة إلى تيار التاريخ الطويل وتقلباته فيما بين البداية المجيدة والواقع المتردي. إنها، ببساطة، تسقط من حسابها قروناً عديدة من التغير والتطور، وتبسّط الأمور تبسيطاً مخللاً حين تتصور أن الأسس التي أصلحت حياة أمة منذ خمسة عشر قرناً هي ذاتها التي يمكن أن تصلح حياتها الآن. وليس المقصود من ذلك نقداً لهذه الأسس أو انتقاداً من شأنها، بل إن ما نعنيه هو أن إخراج المبادئ من سياقها التاريخي لا بد أن يفقدها طابعها الأصلي، ولا مفر من إدخال تغييرات جوهرية على المبادئ لكي تصبح قابلة للانطباق بعد هذه المسافة الزمنية الهائلة.

فما أسهل أن يقال، مثلاً، أن ما ينقصنا، من أجل علاج مشاكلنا الراهنة، هو ذلك الإيمان المتوقد الذي أتاح للمسلمين الأوائل أن يهزموا أعظم أمم الأرض وأضخم إمبراطورياتها. ولكن الواقع يشهد بأن هذا الإيمان المتوقد لا بد من أن يكمله اقتصاد قوي، ويسنده علم متقدم، وتدعمه تكنولوجيا راقية، ويحافظ عليه نظام سياسي متين، حتى يستطيع أن يحدث في عصرنا الأثر نفسه الذي أحدثه في العهد الأول من حياة المسلمين. والواقع يشهد بأن هزيمة أعظم أمم الأرض، إذا كانت قد أصبحت ممكنة في نمط الحروب الذي كان سائداً عندئذ، فإنها تصبح في ظروف عصرنا الحاضر مستحيلة، وهي على أية حال ليست أمنية تستحق أن نسعى وراءها بل إن أقصى ما نأمل فيه هو أن نعيش أحراراً، ونصد عن أنفسنا ضروب العدوان الداخلي والخارجي، ونرسم طريقنا لأنفسنا بأنفسنا.

هذان مثالان واضحا يكشفان لنا عن عنصر مهم من عناصر الفكر الديني المعاصر في مجتمعنا، وأعني به تجاهل الحاضر من حيث هو حاضر، والعجز عن تكوين فهم تاريخي ناضج لتطور أوضاعنا، والامتناع عن مواجهة الواقع من خلال مقولاته الخاصة، والتصدي له - بدلاً من ذلك - من خلال مقولات عصر تفصله عن عصرنا مسافات زمنية هائلة.

هذا الإسقاط الغريب للحوادث الزمنية الضخمة لا يقتصر على الفكر النظري أو الدعوى العقائدية وحدها، بل إنه يترجم نفسه عملياً في ظروف حية وملموسة إلى أبعد حد. ففي حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣ لم يكن اسم «بدر» مجرد رمز للعملية القتالية، بل كان العبور في نظر كثير من الدعاة الدينيين تكراراً لغزوة بدر، بملائكتها ومعجزاتها وجند الله الذين حاربوا دون أن يراهم أحد. ويتم استعمال الشعارات الدينية في الحرب العراقية - الإيرانية أيضاً، حيث يسقط الفكر الديني الزمن من

الحساب، ويعالج الأمور وكأن مسار التاريخ متوقف، أو كأن مضيّ القرون لا يحمل في طياته إلا تكراراً لمواقف وأوضاع متماثلة.

وعلى حين يتجه الفكر الديني في بلادنا، بصورة متزايدة، نحو هذه النظرة اللازمانية، نجد الفكر الفلسفي يزداد اعترافاً، يوماً بعد يوم، بالنسبية التاريخية، ويربط على نحو متزايد بين الفكر المجرد وظروف العصر الذي نشأ فيه. صحيح أن الفلسفة قد تحدثت، في مذاهب معينة، عن حقيقة لا زمنية ووصفت وجهة النظر العقلية بأنها تتأمل الأمور من منظار الأزل. ولكن معنى اللازمانية والأزلية يختلف هنا كل الاختلاف عن المعنى الديني. فالحقيقة الأزلية التي تقول بها الفلسفة هي حقيقة المعرفة التي يبرهن عليها العقل بقدر من الإقناع لا يترك لمجرى الزمان تأثيراً فيها. وحتى الحقائق المتغيرة، التي يتجاوزها العلم، يمكن أن تكون أزلية بمعنى ما: إذ أن كل مرحلة من مراحل العلم تترك في المجرى العام للمعرفة البشرية أثراً يستحيل محوه، وتدخل في هذا المجرى بوصفها جزءاً لا يتجزأ منه، وتكتسب نوعها الخاص من الأزلية حتى في قلب هذه الصيرورة المتغيرة التي يتسم بها تطور العقل. وعلى أية حال فإن أزلية الكائنات العقلية، القائمة على الاقتناع والبرهان، تختلف كل الاختلاف عن أزلية التسليم والإذعان والتوقف عند نقطة من الزمان تمثل قمة يستحيل أن تتجاوزها البشرية مهما تعاقبت على حياتها القرون.

ومع هذا كله، فإن مفاهيم الأزلية واللازمانية أصبحت أقل شيوعاً بكثير في الفكر الفلسفي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، مما كانت عليه في العصور السابقة، وأصبح الحديث الغالب للفلسفة في عصرنا الحاضر هو ذلك الذي لا يجد بأساً في الاعتراف بنسبية المعرفة وفقاً للزمان من ناحية، وتبعاً لظروف المجتمع من ناحية، وبعبارة أخرى فإن مبدأ «الصلاحية لكل زمان ومكان» الذي يحتل مكانة مهمة في الفكر الديني المعاصر (وفي كل فكر ديني لو شئنا الدقة) ليس له دور في الفلسفة، وهو يمثل بذلك نقطة افتراق مهمة بين الفكر الفلسفي والفكر الديني في وطننا العربي.

٤ - وأخيراً، فإن الفلسفة - كما قلنا في بداية هذا البحث - تقدم نفسها إلينا بوصفها نشاطاً إنسانياً. وهكذا يدور الفكر الفلسفي أساساً حول الإنسان، ويتصف كل مذهب فلسفي بقدر - يزيد أن ينقص - من النزعة الإنسانية، حتى لو كان المحور الذي يدور ذلك المذهب حوله موضوعات تبدو متجاوزة للإنسان، كالإلهيات والطبيعات، إذ أنه يقدم هذه الموضوعات على الدوام من منظار إنساني، ويطرح خلال معالجته لها آراء تستهدف، في أغلب الأحوال، غايات إنسانية عملية أو نظرية. أما الفكر الديني فيؤكد على الدوام أن مصدره هو الوحي الإلهي، ومن ثم فإن الإنسان، في نظر هذا الفكر، ليس هو المصدر، ولكنه قد يكون الهدف، أعني أن غاية الدين في النهاية هي سعادة الإنسان بقدر ما يظل متصلاً بالوحي الإلهي وممثلاً لأوامره.

وقد اتخذ هذا التقابل في وطننا العربي المعاصر شكلاً عملياً سياسياً واجتماعياً، هو الدعوة إلى «الحاكمية»، بمعنى أن الحكم في المجتمع ينبغي أن يكون لله لا للبشر. وهكذا فإن القوانين الوضعية والدساتير توصف بأنها نتاج عقول بشرية فانية قاصرة، على حين أن الشريعة السماوية هي التي ينبغي أن تكون مصدر الحكم في شؤون البشر كافة. ومن المهم أن نشير إلى أن فكرة «الحاكمية» هي، في نظر

البعض، فكرة محدودة النطاق، يقتصر القول بها على جماعات دينية معينة مرت بظروف خاصة (هي الجماعات المتأثرة بفكر أبي الأعلى المودودي^(١) وسيد قطب... إلخ)، ولكننا إذا أمعنا النظر في جوهر الفكر الديني المعاصر وجدناه يقترب منها إلى حد كبير، واتضح لنا أن الفكرة، في صيغتها المختلفة، أوسع انتشاراً بكثير مما يبدو للوهلة الأولى.

فالدعوة إلى أن يكون الإسلام «ديناً ودنيا» أصبحت، في العقدين الأخيرين، مميزة لجميع الحركات الإسلامية على وجه التقريب، على حين أنها كانت محدودة النطاق في النصف الأول من هذا القرن. وفكرة أن يكون الإسلام «ديناً» تمتد رويداً رويداً فتشمل ميادين السياسة والتشريع وتنظيم المجتمع والأحوال الشخصية والاقتصاد... إلخ، وفي نهاية الأمر يكون النص الديني هو الحاكم في هذه الميادين، وتصبح النظم التشريعية مستمدة منه، ومطابقة له. فإذا تأملنا هذا المطلب - الذي تسعى الحركات الإسلامية المعاصرة إلى تحقيقه بكل قوة في البلاد التي لم تطبقه بعد - بمزيد من التعمق، ألن نجد فيه صيغة من صيغ فكرة «الحاكمية»؟ يبدو لي أن الفكرة أساسية لدى الجميع، وكل ما في الأمر أن البعض كانوا أصرح من غيرهم في الدعوى إليها بطريقة مباشرة، وفي التنظير لها بمزيد من العمق.

إن فكرة الحاكمية، بصيغها المتعددة، هي النقيض المباشر للنزعة الإنسانية في التراث الفلسفي. فالأخيرة تؤمن بالإنسان، مع اعترافها بأنه مخلوق فان، قاصر العقل، معرض للزلل، وتنتظر إلى تطور البشرية على أنه محاولة لا تنقطع في طريق لا نهاية له، يمارس فيه الإنسان قدراته المحدودة، ويحقق خلال حياته إنجازات محدودة، ولكن الطريق كله يمثل جهداً ضخماً رائعاً، وتجربة شاقة لروح تسعى إلى تجاوز ذاتها على الدوام. وهكذا يستمد الإنسان في نظرها قوة من ضعفه وقصوره ذاته، ويكون أروع ما في الإنسان هو محاولته التي لا تكل لكي يعلو على ذلك الوضع الهش، الذي وجد نفسه فيه. أما فكرة الحاكمية فتعلن صراحة عدم ثقتها بالمحاولة الإنسانية برومتها، وتلتزم بالمصدر الإلهي لأنه يعلو على ضعف الإنسان وتغيره وتقلبه.

ويصل موقف الحركات الدينية المعاصرة من كل نزعة إنسانية إلى حد العداء الصريح، الذي يتمثل فيما أصبح لفظ «العلمانية» يحمله عندها من معان سلبية مذمومة، لقد أصبح يكفي، في حياتنا الفكرية المعاصرة، أن يوصف أي اتجاه، أو أي شخص، بأنه «علماني» لكي يعد موصوماً، ويخرج تلقائياً من نطاق ما هو مقبول وما يمكن التعامل معه. ولو حللنا المعاني التي يقصدها معظم من يستخدمون هذا اللفظ، لوجدناها لا تعدو أن تكون إشارة إلى الأصل الإنساني لكل نتاج فكري يوصف بهذه الصفة.

ولكن المشكلة التي لا تغيب عن ذهن هؤلاء جميعاً هي أن دعوة «الإسلام ديناً ودنيا» وصيغتها الواضحة والمتطرفة في فكرة «الحاكمية»، لن تستطيع - مهما فعلت - أن تفلت من سيطرة النزعة الإنسانية التي تتعالى عليها. ذلك لأن الوحي الإلهي ليس هو الذي يحكم بيننا بنفسه، وإنما يحكم دائماً من خلال بشر يفهمونه، ويفسرونه، ويقننونه، ويطبّقونه. إن المصدر الإلهي للوحي لن يغنينا بأية حال عن الإنسان، بكل ما يتسم به من قصور وضعف وهوى، والنص الإلهي بمجرد أن يجد طريقة إلى عقل

(١) داعية باكستاني. (المحرر)

إنسان يفكر فيه ويستوعبه ويسعى إلى تحقيقه تجسيده في حياة البشر، يكتسب الكثير من صفات البشر، ويتغير بتغيرهم، شئنا أم أبينا. والدليل القاطع على ذلك هو الاختلال الهائل في طرق فهم النصوص الدينية الواضحة الصريحة. ففي قلب المجتمعات التي تنادي بالتطبيق المباشر للنص الإلهي، تجد البلاد التي تشكل الثروة أساس الحكم فيها تفسر الأحكام الدينية على نحو يؤكد مفهوم التفاوت في الأرزاق. ويبرر غياب العدالة الاجتماعية، على حين أن تلك التي تنادي بالثورية تؤكد «اشتراكية» الإسلام من خلال النصوص أيضاً. وفي المجتمعات الاستبدادية تكون الطاعة لولي الأمر، وفي الليبرالية تؤكد فكرة التسامح وقبول الرأي الآخر. إن الشريعة الإسلامية مطبقة في أكثر من بلد عربي وإسلامي، فمن أين أتى الاختلاف بين هذه النماذج إن لم يكن من البشر؟ وهكذا فإن النصوص لا يمكن أن تحكم مجتمعاتنا بنفسها - وليتها كانت تفعل - إذن لأراحتنا من عناء لا نهاية له! وإنما هي تستطيع أن تحكم فقط من خلال بشر فيهم كل العيوب والتقلبات التي ينسبها الفكر الديني إلى ما هو «علماني»، وإذن «فالعلمانية» لا مفر منها، سواء أردنا أم لم نرد، حتى في صميم الحكم المرتكز على المصدر الديني، وإذا لم يكن الاستبداد الذي يسود الأوضاع في «باكستان» مثلاً، حيث يقال أن مصدر الحكم هو الشريعة وحدها، إذا لم يكن ذلك «علمانية» تعكس رغبة حاكم فرد في استمرار سيطرته على بلاده، أعني علمانية بأسوأ معاني هذا اللفظ، فماذا تكون؟ أما لو قيل أننا قد انتقينا مثلاً سلبياً، عن عمد، لنثبت القضية التي نقول بها، فإن الرد الواضح على ذلك هو أن الأمثلة الإيجابية بدورها تؤدي بنا إلى النتيجة ذاتها: أعني أن النصوص لا بد، قبل أن تصبح واقعاً متحققاً، من أن تمر بذهن «إنسان» يفسرها ويطبّقها، وهو في هذه الحالة الأخيرة إنسان صالح.

ثالثاً: دور الفلسفة

والآن، ما الذي تستطيع الفلسفة أن تفعله في موقف كهذا؟ إن هناك اختلافات أساسية - عرضناها في الجزء السابق - بين الطريقة التي يعرض بها المفكرون الدينيون تفسيراتهم للعقيدة، والمنهج الفلسفي الأصل، ويستطيع هذا المنهج أن يجد عيوباً أساسية في طريقة تفكير أولئك المفكرين. ولكن هناك من جهة أخرى عامل لا يمكن تجاهله، لأن له في مجتمعاتنا المعاصرة دوراً يستحيل إنكاره، وأعني به عامل الخوف. فنطاق المشكلات المسموح بمناقشتها عقلياً وفلسفياً في الميدان الديني، يضيق يوماً بعد يوم، ويسير في اتجاه معاكس لذلك الذي سلكته أوروبا منذ عصر النهضة حتى اليوم. وهكذا يشعر الفيلسوف بأن المناطق المحرمة تزداد على الدوام اتساعاً.

ولكن ما نود أن نبيّنه هو أن هذه المناقشة الفلسفية، لو سمح لها أن تتم بحرية، لن تضر بقضية الدين، على عكس ما يتصور المتزمتون، بل إنها ستعمّق الفكر الديني وتزيده ثراءً. والأهم من ذلك أن عقول الأجيال الجديدة، التي خرجت إلى النور في عصر الحاسبات الإلكترونية والصواريخ، لا بد من أن تدور فيها أسئلة لا تكفي المواقف التقليدية المحدودة الأفق لتقديم إجابة مقننة عنها. وقد تكف هذه العقول عن التساؤل إذا ما شعرت بأن في ذلك حرجاً أو خطراً، ولكن الأسئلة ذاتها لن تسكت في داخلها إلا إذا تلقت إجابات يدعمها المنطق السليم، ويقبلها التحليل الفلسفي.

إن فلسفة الدين، في المجتمعات المتقدمة، فرع مهم من فروع الفلسفة، يشارك فيه رجال الدين بقدر ما يشارك فيه الفلاسفة، ولم يزعم أحد هناك أن هذا الفرع يستهدف النيل من العقيدة، بل إنه في نظر المشتغلين به يستهدف تعميق العقيدة وإثراء التفكير في مشكلاتها. وهذا الفرع يتناول مسائل مثل طبيعة التجربة الدينية وأهميتها، والسمات المميزة للإيمان الديني بالقياس إلى أنواع الإيمان الأخرى، ومكانة الدين في الثقافة الإنسانية، وطبيعة الرمز الديني، واللغة الدينية، كما يلقي ضوءاً على المفاهيم الأساسية، كالوحي والقدااسة... إلخ، ولن يستطيع أحد أن يزعم أن هذه موضوعات لا تهم الإنسان المؤمن، لأنها تجعله بالفعل أكثر وعياً وتفتحاً في إيمانه. ومع ذلك فنحن لم نقرب منها في وطننا العربي المعاصر، ولم نحاول أن ندرسها دراسة منهجية منظمة تقنع العقول المتطلعة إلى الفهم. وإذا كان علماء الكلام، منذ قرون عديدة، قد خاضوا في مشكلات عقلية أثارها الحياة الدينية في عصرهم، فإن أحداً لم يعد يجرؤ اليوم على مناقشة المشكلات المعاصرة التي تثيرها التجربة الدينية من الزاوية الفلسفية، ولا يوجد تجديد عصري بالمعنى الصحيح لذلك الجهد الذي كان يبذله علماء الكلام، بل إن أقصى ما نجده هو ترديد للمشكلات نفسها التي أثاروها في ظروف مختلفة عن ظروفنا كل اختلاف، كمسألة الجبر والاختيار، وقدم العالم وحدوثه، والذات والصفات، والعلم والقدرة الإلهية... إلخ. فإذا تساءلنا عن السبب في هذا القصور، كان الجواب الواضح هو أنه حاجز التحريم المنيع.

وفي اعتقادي أن البحث العقلي، بروح عصرية، في المشكلات الفكرية المرتبطة بالدين، كان ينبغي أن يحتل مكانة مهمة في أية «صحوة إسلامية» تريد أن تكون حقاً جذيرة بهذا الاسم. ذلك لأن هذه الصحوة تدعو إلى أن يكون للدين دور أهم في حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ومن ثم كان من الواجب أن تضع أيديها في أيدي الفلسفة من أجل القيام بالتحليلات المتعمقة التي يستلزمها أداء الدين لهذا الدور المهم في الحياة المعاصرة. ولكنها، بدلاً من ذلك، اكتفت بالشعائر والشكليات، وركزت جهودها على المظهر والملبس والحجاب، وأبدت أعظم اهتمام بالجنس، متملاً في منع الاختلاط، وأحياناً منع السلام باليد بين الجنسين... إلخ، في الوقت الذي تظل هي الأسئلة العميقة الملحة بلا جواب.

ولا شك أن نقداً كهذا الذي أقدمه لن يكون له معنى إلا إذا استطعت أن أقدم نماذج لهذه المسائل التي تثيرها الحياة الدينية للإنسان العربي المعاصر، والتي تستطيع الفلسفة أن تلقي ضوءاً باهراً عليها، إذا ما سمح لها بممارسة نشاطها في هذا الميدان بقدر معقول من الحرية، وبغير خوف من التأثيم والتكفير.

١- أول مسألة أساسية بالنسبة إلى الفكر الديني المعاصر، ينبغي أن تطرح على الفكر الفلسفي لكي يشارك في تحليلها وإلقاء الضوء عليها، هي تلك التي أشرنا إليها منذ قليل، وأعني بها العلاقة بين ألوهية التشريع وبشرية القائمين بفهمه وتطبيقه. فإلى أي مدى تؤثر ذاتية القائم بالتفسير على الحياد والأمانة في تطبيق النص؟ والأهم من ذلك، ما هي العوامل التي تؤدي إلى تلك الاختلافات الهائلة في الاتجاهات بين مجتمعات وحركات إسلامية تؤكد كلها أنها تطبق الشريعة الإسلامية تطبيقاً مباشراً؟ هل ترجع هذه الاختلافات إلى مصالح دنيوية توجه التفسير والتطبيق في اتجاهات تخدم هذه المصالح؟ أم

أنها ترجع إلى الأفكار المسبقة التي يحملها كل مفكر وكل مفسر في ذهنه، والتي لا بد من أنه قد استمدّها من مصادر أخرى، ثم أسقطها على تفسيره للنص الديني؟ أم هي ترجع إلى نوع أنظمة الحكم التي ينتمي إليها المفسرون - تلك الأنظمة التي استطاعت، في مصر الناصرية مثلاً، أن تستخلص من كبار المفكرين الدينيين تفسيرات «اشتراكية» للدين، ثم عادت فاستخلصت منهم في العهد الساداتي، تفسيرات تبرز التفاوت بين طبقات الناس والسعي إلى الربح بغير حدود؟

ومن جهة أخرى، فإن التحليل الفلسفي هو الذي يجنبنا، ويجنب أجيالنا الشابة بوجه خاص، خطر الانقياد لأي رأي، قد يكون مخطئاً أو مغرضاً، يزعم أنه هو وحده المعبر عن وجهة النظر الحقيقية للدين. ذلك لأن كثيراً ممن ينتهون إلى الحركات الدينية يتعمدون الخلط بين المصدر الإلهي للنص، وبين أشخاصهم، فيضفون على آرائهم الخاصة قداسة لا تستحقها، ويطالبون الشباب أن يُبدوا لهم القدر نفسه من الطاعة والإذعان الذي يبدونه لتعاليم الدين الأصلية، ويصل بهم الأمر إلى حد أن يجعلوا من أنفسهم «أمراء» على الجماعات، لهم السمع والطاعة في كل شيء. وهكذا يحتمي هؤلاء بقداسة النص الديني، ويدفعون عقول أتباعهم إلى الانزلاق لا شعورياً من كلام الله إلى كلام الإنسان. فتسلك تجاه الثاني كما تسلك تجاه الأول. ومما يساعد على ذلك بالطبع، أن موقف «الإيمان» الذي هو أساس في كل عقيدة، يمكن أن يمتد بحيث يسري على البشر المرتبطين بالدين أيضاً، ما دام يخلق في الأذهان حالة نفسية مستعدة للتصديق. وسرعان ما يتحول هذا الإيمان إلى «طاعة» تضيء على كلام إنسان معين قيمة مستمدة من ارتباطه في أذهانهم بالكلام الإلهي، وتجعل لهذا الإنسان تأثيراً رهيباً في عقول أتباعه، يمنعهم من اكتساب المعرفة من أي مصدر آخر، ويجعلهم قابلين للتشكل بالشكل الذي يريد.

هناك إذن مجال مهم للفلسفة كي تقوم بعملية نقدية تعمق فيها الفكر الديني في هذا المجال، وترد بها على كثير من التساؤلات التي قد لا تجرؤ على طرحها، والتي قد تولد في النهاية شكاً مدمراً لو تركت بغير إجابة. وأهم هذه التساؤلات، كما رأينا، هو: ما مدى تأثير النص الإلهي بالذهن البشري الذي ينبغي أن يمر من خلال النص كيما يؤدي دوره في حياتنا؟ وأين يقع الحد الفاصل بين مقاصد النص وأهدافه وبين تفسيرات البشر ومستوى فهمهم وأغراضهم الجزئية المحدودة؟ إنها مشكلة لن يمكن خوضها إلا بمنهج فلسفي، قد لا يقول فيها الكلمة الأخيرة، ولكنه سيكشف بغير شك الكثير من أبعادها، ويلقي عليها أضواء نحتاج إليها حاجة ملحة في حياتنا العربية المعاصرة على وجه التحديد، حيث يبدو لكل عين فاحصة أن فئات كثيرة من الشباب الصادق المتحمس توجه لخدمة أهداف وأطماع بشرية ضيقة عن طريق استغلال إيمانها الذي لا يتزعزع بالنص الإلهي، بعد أن يفسر وفقاً لما يحقق هذه الأهداف.

٢- ولا تقل عن ذلك أهمية مشكلة «الصلاحية لكل زمان ومكان»، وهو الوصف الذي يطلقه المفكرون الدينيون، بسهولة وبغير تحليل في معظم الأحيان، على الأحكام الواردة في النصوص الدينية.

ذلك لأن فكرة «الصلاحية لكل زمان ومكان» تبدو متعارضة مع التغيير، الذي لا يستطيع أن ينكره أحد، في أحوال البشر، مما يجعل إطلاق هذا الوصف على الأمور المتعلقة بالظواهر الإنسانية أمراً شديداً الصعوبة من الوجهة العقلية.

والواقع أن جدلاً كثيراً قد دار حول هذا الموضوع في حياتنا الفكرية المعاصرة، وتركز هذا الجدل، على استحياء شديد، حول الحدود التي يمكن في إطارها تطبيق صيغة الصلاحية لكل زمان ومكان. وكان هناك ما يشبه الاتفاق بين المفكرين المستنيرين على أن الاجتهاد في تفسير النصوص أمر لا غنى عنه لمواجهة تغيرات العصر، وهذا الاجتهاد معناه إضافة تفسيرات مستمدة من روح العصر نفسه، تعمل حساباً لظروفه المميزة. وكلما اتسع نطاق التغير كان من الطبيعي أن يتسع نطاق هذه الاجتهادات. ولما كان معدل التغير يزداد بسرعة رهيبة في عصرنا الحالي، ويتسارع على نحو متزايد في كل عقد زمني بالقياس إلى العقد الذي يسبقه، فيبدو أن الأمر لا بد من أن ينتهي بنا، في حالات كثيرة، إلى أن نكتفي بأن نأخذ من النصوص توجهاتها العامة، ونحوّر جميع التطبيقات والتفاصيل وفقاً لتغير الظروف، ويظل المسار العام لهذه الحركة، إذا شاءت أن تجاري الزمن المتغير، هو أن تزداد الأحكام المأخوذة عن النص عمومية، ويتسع نطاق الاجتهادات البشرية في التفاصيل كافة.

ومع ذلك فإن هناك فئة مهمة من المفكرين الدينيين لا تدرك هذه المشكلة على حقيقتها، وتتجاهلها إلى حد الإصرار على صيغة «الصلاحية لكل زمان ومكان» بلا قيد ولا شرط. والسأق الذي تواجهه هذه الفئة هو أنها إذا تمسكت بحرفية النصوص دون تصرف (هذا إذا افترضنا أن هناك إنساناً قادراً على التمسك بحرفية النصوص)، كان عليها أن تتجاهل أوضاع الواقع وظروف العصر، أما إذا أرادت أن تعمل حساباً لهذه الأوضاع (وهو أمر لا مفر منه في حياتنا المعاصرة) فلا بد لها من أن تقصر دور النصوص على المبادئ والتوجيهات العامة.

ويمكن التعبير عن هذا الإشكال من خلال مقارنته بصيغة أخرى تتداول بدورها دون تحليل متعمق، وهي الإسلام دين وديناً. ذلك لأن مفهوم «الدنيا» في هذه الصيغة، يشمل السياسة وتنظيم المجتمع والمعاملات... إلخ، وكلها أمور تسري عليها التغير والتطور الذي يتسارع معدله يوماً بعد يوم. فإذا شئنا أن نعمل حساباً لهذه «الدنيا» السريعة التغير، التي تزداد المسافة تباعداً بينها وبين «الدنيا» التي نزل فيها الوحي، وجدنا تعارضاً لا مفر منه بين هذه الصيغة والصيغة السابقة: «الصلاحية لكل زمان ومكان»، بحيث يبدو أننا لو أخذنا بالأولى اضطررنا إلى التنازل عن الكثير مما في الثانية، والعكس بالعكس. أما حين، يجمع الفكر الديني المعاصر بين الصيغتين معاً دون أية محاولة لفهم العلاقة العكسية بينهما، أو لبيان الطريقة التي يمكن بها الجمع بينهما، دون تناقض في ظروف عصر دائم التغير، فإنه يتجاهل بذلك مشكلات كثيرة لا يملك العقل الحديث ترف الهروب منها.

ولا بد للفكر الديني هنا من أن يدرس بعمق تجربة المسيحية في أوروبا. ومع علمنا بالفارق الكبير بين التجريبتين، فهناك الكثير مما يمكن تعلمه في هذا الصدد. ذلك لأن الكاثوليكية كانت بدورها في العصور الوسطى، ديناً وديناً، وليس بصحيح ما يتداوله كثير من المفكرين الإسلاميين من أن المسيحية دين فقط، لا شأن له بتنظيم جوانب حياة الإنسان اليومية. فقد يكون هذا هو شأن مسيحية العصر الحديث، أما في العصور الوسطى فقد كوّنت المسيحية لنفسها، كما هو معروف، مؤسسة رسمية تتدخل في شؤون الدنيا لدى الفرد والمجتمع والدولة تدخلاً كاملاً. ووجود هذه المؤسسة الرسمية يعد خطوة تتجاوز كل ما تم تحقيقه في الإسلام من أجل جعل العقيدة «ديناً وديناً». ولكن الكنيسة، منذ عصر النهضة أخذت تتراجع

شيئاً فشيئاً عن التدخل في تفاصيل حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، ولم يتم ذلك إلا بعد معارك حامية راح ضحاياها الكثيرون. ففي البدء كانت آيات الكتاب المقدس التي تتعارض مع دوران الأرض وتؤكد أن الأرض مركز الكون وأن السماوات «فوقها».. إلخ، تستخدم سلاحاً لمقاومة كشف العلم الحديث، وكانت هذه المقاومة رمزاً للنظرة التوسعية إلى وظيفة الدين. ولم يكتب الاستقرار للمجتمع الأوروبي، ولم يبدأ العلم الأوروبي في تحقيق إنجازاته الجبارة، إلا بعد أن تراجعت هذه النظرة التوسعية، وترك رجال الدين مهمة تفسير العالم وظواهره الطبيعية (وهي أحد جوانب مفهوم «الدنيا») للعلماء.

وهذا درس ينبغي التفكير فيه، لا لأن الظروف متطابقة بيننا وبينهم، بل لأنه يقدم نموذجاً مهماً للتصادم الذي لا مفر من حدوثه في أي مجتمع، بين النظرة التوسعية إلى وظيفة الدين، وبين مقتضيات التغير والتطور في هذا المجتمع. وفي هذا الإطار وحده أعتقد أن من المفيد للفكر الديني المعاصر أن يحل ما حدث في تجربة انتقال أوروبا في العصور الوسطى إلى العصر الحديث، وهي التجربة التي يبدو أن بعض عناصرها أخذت في الظهور في مجتمعنا المعاصر.

ومن الجائز أن المعركة التي تدور في أرضنا العربية لا تتخذ طابع الصراع حول قبول نتائج الكشف العلمية أو رفضها، وذلك لسبب واضح هو أن الموقف الذي نواجهه اليوم قد يقع في عصر لم يعد فيه العلم يبحث لنفسه عن موطن قدم، كما كان يفعل في عصر النهضة الأوروبية، بل أصبحت له مكانة يصعب أن تنال منها أية قوى أخرى. ولكن من الأشكال المهمة التي تتخذها هذه المعركة في حياتنا العصرية، الصراع بين الشكل والمضمون في العقيدة الدينية. فإذا كان من المحتم، كما رأينا من قبل، أن نأخذ من النص الديني توجيهاته العامة في عصر سريع التغير كهذا الذي نعيش فيه، فهل تدخل الأحكام المتعلقة بالملابس والليحية والحجاب... إلخ، ضمن هذه التوجيهات العامة، أم أنها شأنها شأن أحكام الحروب والأسرى والرق... إلخ - من باب التفاصيل التي وردت لتنظيم حياة الناس في عصر معين، ولا بد من إخضاعها لسنن التغير؟

قد لا تكون هذه هي المشكلة الجوهرية في حياة المسلمين المعاصرين، ولكنها أصبحت للأسف تحتل في حياتنا دوراً مهماً، وأعطيت حجماً أكبر مما تستحق نتيجة لممارسات كثير من الجماعات الإسلامية المعاصرة. وعلى أية حال فإنها في رأينا نموذج معاصر للتضاد بين النظرة التوسعية إلى وظيفة الدين، وبين مقتضيات عصر سريع التغير، وفي موضوعات كهذه يستطيع المنهج الفلسفي أن يعين الفكر الديني على تحليل عناصر المشكلة أولاً، ثم تأملها في نظرة تركيبية شاملة تحيط بكل جوانبها وعلاقاتها.

٣- ونستطيع أن نتأمل المشكلة السابقة من زاوية أخرى، غير زاوية الشكل والمضمون - وأعني بها زاوية التضاد بين النظرة الشمولية والنظرة الجزئية إلى الإنسان. ففي الجانب العملي، جانب الأخلاق والسلوك الاجتماعي، نرى تركيزاً متزايداً من جانب جماعات دينية معاصرة أصبحت لها في السنوات الأخيرة أهمية كبرى، على نواحٍ جزئية ثانوية في السلوك الأخلاقي والاجتماعي للإنسان.

إن سلوك الإنسان كل متكامل، وهذه حقيقة تثبتنا لنا الفلسفة نظرياً، ويثبتها علم النفس عملياً، وتؤكدها تجربة الحياة ذاتها على الدوام. ومع ذلك، ففي الوقت الذي تتمسك فيه بعض الاتجاهات

الدينية المتطرفة، التي أصبح لها في الآونة الأخيرة تأثير كبير في عقول الشباب، بأن «الإسلام دين ودنيا» وتستهدف بذلك تأكيد شمولية النظرة الإسلامية، نراها تركز دعوتها بين جموع الناس على أداء الشعائر الدينية بغض النظر عن سلوك الإنسان عملياً، وعلى شكلها كالتحجب وإطلاق اللحى والاختلاط بين الرجل والمرأة. وقد تكون لهذه الشكليات أصول دينية - هذا جائز، وإن كان مثاراً للجدل - ولكن، ما قيمة هذه الأمور بالقياس إلى مجموع التحديات التي تواجه الإنسان المعاصر في مجتمعاتنا الإسلامية؟ ما قيمتها بالقياس إلى التحدي الصهيوني والتحدي الأمريكي، والعجز عن حل المشكلة الاقتصادية والانحياز الاجتماعي، وسيادة القيم الأنانية التي لم يبق معها للقضايا العامة أي وزن في سلوك الإنسان العربي؟ كيف نترك هذه الأساسيات ونركز جهدنا وكفاحنا على الشكليات؟ لقد كانت مصر، على سبيل المثال، تشهد محاكمات ضد طبقة فاسدة امتصت الملايين من دماء الشعب وقوته الضروري، ومع ذلك فإن الاهتمام الذي حظيت به قضية حيوية كهذه، في كتابات الجماعات الدينية وخطبها وأحاديثها، كان أقل بكثير من اهتمامها بنشر الحجاب بين الفتيات ومنع الحفلات المشتركة في الجامعات. ألن يستطيع الفكر الفلسفي، في هذه الحالة أن يساعد المفكرين الدينيين على أن يعيدوا التوازن بين جوانب الإنسان المختلفة، وينظروا إلى الإنسان نظرة متكاملة، تضع كل عناصره في موضعها الصحيح، وتعطيها حجمها الحقيقي؟

ومن جهة أخرى، فإن هذا التفكير الفلسفي يستطيع، بالاستناد إلى حقائق علم النفس، أن يجد مجالاً واسعاً للبحث في دلالة هذا الاهتمام المفرط بالجنس في دعوات الجماعات الدينية المعاصرة. فمشكلة الحجاب مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتحريم الجنسي، وبمنظرة جنسية متطرفة إلى طبيعة الرجل وطبيعة المرأة، تبلغ أقصى مداها، وتعبّر عن عناصر الكبت فيها بوضوح صارخ حين يحرم السلام باليد بين الرجل والمرأة بوصفه «تلامساً» يؤدي، شأن أي تلامس آخر، إلى الإثارة! ومثل هذا يقال عن منع الاختلاط، الذي يفترض دائماً وجود أفكار شريرة في ذهن الرجل والمرأة، لا يمكن حلها بالتربية ولا بالسعي إلى أهداف اجتماعية تلو على النزوات الفردية، بل إن الحل الوحيد الممكن (الذي هو في الواقع «لا حل») هو الفصل القاطع بينهما!

إن الفلسفة تبحث أساساً في الكليات. ولا جدال في أن نظرتها الشمولية إلى الإنسان ومشكلاته كفيلة بأن تقدم عوناً كبيراً للفكر الديني حتى لا يبالغ في تضخيم عنصر واحد على حساب بقية العناصر، وحتى يدرك الدلالة الحقيقية لهذا التضخيم.

٤- وأخيراً، فإن في استطاعة الفلسفة أن تلقي الضوء على بعض المفاهيم التي يستخدمها الفكر الديني، في معظم الأحيان، دون تحليل متعمق، أو التي تحتاج إلى إعادة تحديد لمعناها في ضوء المتغيرات العصرية. فمفهوم العدل، كما حله علماء الكلام، يحتاج إلى إعادة نظر شاملة تأخذ في حساباتها معنى العدالة الاجتماعية من حيث هي مطلب أساسي للإنسان المعاصر، ومفهوم الحرية يحتاج إلى جهد هائل في التأسيس والتنظير، من أجل الرد على سؤال يتردد على ألسنة كثير من دارسي الإسلاميات في الشرق والغرب، وهو: هل يتسع الفكر الإسلامي لمعنى الحرية الفردية، كما صاغته الدساتير الحديثة ونصت عليه مواثيق حقوق الإنسان، أم أن الحرية التي عرفها ذلك الفكر هي الحرية بالمعنى الميتافيزيقي فحسب؟ وهل يحتمل هذا المفهوم إعادة تفسيره على نحو عصري؟

وهناك أمثلة أخرى قد تكون أوضح من هذه، وأوثق ارتباطاً بالتحديات التي يواجهها المسلم المعاصر. ذلك لأن هناك جديلاً قد بدأ بالفعل حول مفهوم الشورى، وعلاقته بالديمقراطية. ولكن هذا الجدل لم يتخذ شكل الحوار الذي يسعى فيه كل طرف إلى فهم موقف الطرف الآخر - وإلى إدراك نواحي الالتقاء والافتراق الحقيقية بينهما. وإذا كان مفهوم الديمقراطية قد قتل بحثاً في الفكر الغربي، فما زال أمامنا أن نبحث عما إذا كان ظهور هذا المفهوم في الغرب يعني أنه لا يقبل التطبيق إلا في الغرب، أم أنه ينطوي على عناصر وثيقة الصلة بالحضارة التي ظهر فيها، وأخرى يمكن أن تصبح ملكاً للإنسانية جمعاء؟ ومن جهة أخرى، هل يؤدي مفهوم الشورى بالفعل إلى جعل الحاكم مركز الثقل في عملية الحكم، حتى لو كان يتلقى المشورة ويحترمها، على حين أن الديمقراطية - حسب معناها الأصلي - تجعل «الشعب» أو «الكثرة» هما المحور الذي تدور حوله عملية الحكم؟ وما مدى تأثير ما سبق أن أثرناه من مشكلات حول العلاقة بين ألوهية النص وبشارة التفسير والتطبيق، في سلوك الحاكم من حيث هو مفوض بتطبيق الأحكام الإلهية، أو «خليفة»؟

ولنتأمل حالة أخرى لمفاهيم تحتاج إلى تنظير فلسفي متعمق: فقد ظهر في السنوات الأخيرة مفهوم «المستضعفين»، وانتشر على نطاق واسع في الفكر الإسلامي الموجه اجتماعياً، ومن الواضح أن التضاد بين «المستضعفين» و«المستكبرين» يمكن أن يقارن بالتضاد بين «البروليتاريا» و«البرجوازية» في الفكر الغربي، من حيث أن الثورة أو الإصلاح يعمل لصالح الأولى ضد الثانية، ومن حيث أن الأولى هي المؤهلة لتغيير أوضاع المجتمع. وعلى الرغم من أن مفهوم «المستضعفين» يثير في الذهن ارتباطات أخلاقية في المحل الأول، بينما تنطوي «البروليتاريا» على معنى اقتصادي - اجتماعي قبل كل شيء، فإن طريقة استخدام المفهومين تحمل جوانب تشجع على إجراء مقارنات مفيدة: فكلاهما توصف بأنها هي التي تحمل راية المستقبل، وتقيم العدل على الأرض. وكلاهما ليست «ضعيفة» بطبيعتها، وإنما فرض عليها الضعف (أو الاستغلال) لظروف خارجة عن إرادتها. وكل ما في الأمر أن الضعف في حالة البروليتاريا ناتج عن عدم امتلاك أدوات الإنتاج، بينما هو في حالة المستضعفين ناتج عن أمور أخرى تضاف إلى هذه، كالقمع والظلم الذي يمارسه الحاكم المستبد. أي عن ممارسة الطرف «المستكبر» للقوة، سواء أكانت اقتصادية أو غيرها. هنا أيضاً يوجد مجال خصص للتنظير الفلسفي الذي يقارن بين مفهومين ينتميان إلى أيديولوجيتين متضادتين، وإن كانا يسعيان إلى هدف واحد، ويتشابهان في جوانب لا يستهان بها.

هذه كلها أمثلة لمسائل تفتح أبواباً خصبة للفكر، وهي مسائل لم أحاول أن أدلي فيها برأي خاص، وإنما عرضتها بوصفها موضوعات تستطيع فيها الفلسفة أن تثري الفكر الديني بتحليلاتها وتنظيراتها، وأن تسدي إليه خدمة جليلة في هذا العصر الذي لا يكف الناس فيه عن التساؤل والمناقشة. وكل ما هو مطلوب لتحقيق هذا المزج الخصب بين الفكر الفلسفي والفكر الديني هو أن يشعر الفيلسوف بأنه لا يتعرض لتخويف أو إرهاب أو اتهام بالخروج عن الدين، وأن يهيئ جميع المشتغلين بالفكر الديني أذهانهم لقبول حقيقة أساسية لن يستطيعوا بدونها أن يكون لهم دور في حياتنا العقلية المعاصرة: وأعني بها أن اللغة التي كانت المسائل الدينية تناقش بها منذ عشرة قرون لا ينبغي أن تظل هي المستخدمة بالضرورة في هذا العصر، وإن الإطار الفكري للمناقشات الدينية ينبغي أن يتطور، ويتسع، وأن النظر إلى

المشكلات المتعلقة بالدين كما لو كانت خارج نطاق الزمن، ومخاطبة إنسان القرن الحادي والعشرين – الذي يقترب منا بأسرع ما نتصور – بأسلوب القرن السابع أو الثامن لن تكون هي أفضل السبل للوصول إلى عقل ذلك الإنسان. وكل ما عليهم هو أن يمدوا أيديهم إلى الفلسفة، ويفتحوا صدورهم لها، ويغلبوا سماحة العقيدة على جمود الكثرة من معتنقيها المعاصرين.

فؤاد زكريا

المصدر: مجلة المستقبل العربي - بيروت، العدد ٦ / ٧ / ١٩٨٥

الدين والفلسفة أبو بيني وييه رئيس قسم الفلسفة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ولي كل توفيق
والصلاة والسلام على عبده ونبيه المرسل رحمة للعالمين.
وبعد، فهذه إعادة مبسطة وموسّعة لحوار وجهته ذات يوم إلى باحث مختص في الفلسفة، ورئيس
لقسم الفلسفة في إحدى جامعات البلاد العربية في خليجنا العربي.
ولا أعتقد أن ثمة أي مصلحة في التعريف به، أو التعريف بالجامعة التي هو فيها. فالمأمول أن يكون
قد هدي بفضل الله وتوقيقه إلى معرفة الحق والانصياع له.
إنما المهم أن يسجل هذا الحوار الذي يجسد أمام المثقفين مشكلة من المشاكل الفكرية والعلمية،
ويضع الحبل العلمي بجانبها.
والأحداث تمر عادة وتنطوي بعد وقوعها. ولكن يجب أن تبقى معانيها وآثارها مصدر عبرة ومادة
ثقافة ومعرفة.
وإنما تتكون الثقافات من عصارة الأحداث.

خبايا الذات مصدر المشكلات كلها

محنة هذه الأمة واحدة، وإن تراءت لها جوانب قد تبدو منفصلة ومستقلة بعضها عن بعض. وربما كانت المحنة الفلسطينية أو محنة ما يسمى بالتخلف عموماً أبرز هذه الجوانب وأخطرها. غير أنها لا تعدو أن تكون واحدة من فروع كثيرة أخرى، ينبثق جميعها من جذع واحد لا ثاني له. وقد كدنا نضيع بين تلافيف هذه الفروع والأغصان المتشابكة. بل لعل كثيرين منا قد ضاعوا فعلاً. منذ سنوات طويلة، ونحن نحبس أنظارنا وتأملاتنا عند رؤوس المشكلات والمصائب التي تطوف بنا دون أن نحرر أنفسنا يوماً ما من سجن هذه الفروع المتشابكة، لنسبر أغوارها، ونصل إلى جذعها فجذورها. فكيف نطمح أن نحل هذه المشكلات، ونحن واقعون منها وسط هذا التيه؟ من أين نبدأ، وإلى أين ننتهي؟ وأين هي النقطة المحورية التي تحدد لنا كلاً من طرفي الابتداء والانتهاء؟

أنبدأ المعالجة من مشكلة التجزئ والفرقة، أم من مشكلة التخلف العلمي والتقني، أم من مشكلات الفقر والتخلف الاقتصادي، أم من مشكلة ضياع الوطن والأرض، أم من مشكلة الاضطراب الفكري وازدواج الرأي والسلوك؟

كل هذه المشكلات مصائب «متوضعة» في جسم هذه الأمة. ما في ذلك من ريب. ولكن السؤال المحير هو: عند أي واحدة من هذه المشكلات يكمن منبع المصائب والمحن الأخرى؟ والجواب أن هذه المصائب كلها فروع متساوية لمصيبة كبيرة هي في الحقيقة أهم وأخطر منها جميعاً. إلا أنها مصيبة خفية لا تطفو على السطح، بل تختبئ في الأعماق، فلا حيلة في السعي إلى إبرازها واضحة للعين المجردة وأمام أصحاب النظرة السطحية للأشياء.

ولو بقيت هذه الأمة قروناً متطاولة، وهي تفرع مصائبها السطحية هذه واحدة بأخرى، وتعالج كلاً منها كما يعالج الرجل شقوق بناء أقيم على غير أساس، لما جاءت جهودها بأي طائل، ولظلت تهوي من ضعف إلى ضعف، ولبقي العدو المتربص بها يزداد تمكناً منها واستلاباً لذخرها ومقدراتها، حتى يحين منها التفاتة جادة إلى جذور المعضلة وأساس المحنة، ثم تعكف بصدق على معالجة تلك الجذور، عندئذ يمكن أن يقال: إنها عثرت أخيراً على الشعلة الهادية وسط الظلام، وعلى الباب الذي يخرجها من سجن تلك الدائرة المغلقة.

فما هو ذلك الجذع المستصلب الغليظ الذي تتوالد منه فروع هذه المحن كلها؟
إنه، وبكلمة بسيطة وموجزة: ضياع الذات.

نعم، ضياع الذات هو الجذع المستصلب الخطير الذي انتشرت منه في كل الجهات فروع وأغصان من المحن المتنوعة التي لا حصر لها.

وإنما أشدد على هذه الكلمة، وأؤكد أنها - على الرغم من بساطتها وسهولة ما تدل عليه - هي ينبوع مصائبنا كلها، لأنني أعلم أن كثيراً ممن حبسوا عقولهم وسط رقعة من شطرنج السياسة، أو عودوا أفكارهم وأعصابهم على الدوران النظامي الرتيب ضمن الدوائر المغلقة، لا يقيمون لهذه الكلمة ولا لدلولها أي وزن. إنهم لا يزالون يتوهمون - حتى بعد أن أنهكتهم التحركات السياسية ودوختهم المناورات التي تظل تراوح في مكانها - أن جذور هذه المحن كلها إنما تتمثل في إرادة الدول العظمى والتحركات السياسية الكبرى، أو في الجمود عند الأفكار العتيقة...

وإنما يغذي هذا الوهم لدى أصحابه، تقادم انحباسهم في قاع تحركاتهم الدائرية المغلقة التي لا يستبين فيها بدء من ختام، ولا يتضح فيها الفرق بين أثر ومؤثر أو نتيجة وسبب...
وربما غذاه لدى فئات أخرى من الناس أنهم استمروا المحنة وتفيؤوا منها ظلالاً وارفة أنعشت أهواءهم وحقت الكثير من رغائبهم. فهم لا يتأفون منها إلا بمقدار ما ينشطون في السعي ابتغاء نيل ثمارها واكتساب آثارها.

غير أن هذا كله ما ينبغي أن يحجب عنا الحقيقة الجاثمة أمام أنظارنا وما ينبغي أن يجعلنا نتغاضى عن مصدر البلاء وجرثومة هذه الأمراض. لا سيما وقد تراكم حصاد هذه المصائب أمام أعيننا، كأخطر ما يمكن أن تهدو عليه مصائب أمة ما، في أي عصر من العصور.

ألم تتفكك منا بقايا القوى وتتحول إلى أنكاث؟

ألم يتمزق ما بيننا من صلات القرى ورحم الآلام والآمال؟

ألم تتبعثر ثرواتنا الاقتصادية مواد وأدوات أولية في أسواق الصناعات الأجنبية، لترتد إلينا أغلالاً تصفدنا حتى الأعناق؟

ألم تتعاطم نواة الاحتلال الصهيوني تحت أسماعنا وأبصارنا حتى ضربت لها جذوراً في عمق بلاد الشام، وأقامت على أرضنا المقدسة أوتاداً من القوة، لا تبلغها قوى هذه الأمة جمعاء؟

ألم يتحول كيدنا لها وصمودنا ضدّها إلى الكيد لأنفسنا والتربص ببعضنا، حتى استحر الموت منا بعشرات الآلاف؟

إذن فهل يجوز أن نبقي - وهذه هي حالنا - رهن الاحتباس على رقعة شطرنج تتلاعب بها أيدي سياسة تستطيل من أجل المحنة في انتظار انمحاقنا، أو أن نبقي ضمن دائرة مغلقة نطوف فيها حول محور الوهم، ونقطع في تطوافنا حوله آلاف الأميال؟

إن جزءاً يسيراً من آلام هذه المصائب، من شأنه أن يوقظ النائم وينبّه السادر، فكيف وإنه ليس بذلك الجزء اليسير ولكنه كل هذه المصائب والآلام.

* * *

لا بد أن نخرج من المأزق أولاً.
وإنما الخطوة الأولى إلى ذلك أن نستيقن بملء عقولنا أن مردّ المصائب التي حاقت بهذه الأمة، إنما يتمثل في كونها تعيش اليوم ضالة عن ذاتها.
ويقيننا الذي لا ريب فيه أنها إن لم تهتد إلى ذاتها وهويتها ثم تعكف بجذ على تحقيق مقومات هذه الذات، فإن أضعافاً كثيرة أخرى من الجهود العشوائية قد تبذل دون أي فائدة تجنى.
وماذا نعني بالذات؟ إننا، بحكم البداهة، لا نعني الذات البشرية التي تتكون من مقومات الإنسانية العامة التي يتساوى الناس جميعاً فيها.

وإنما نعني المقومات الفكرية والاعتقادية، ومن ثم السلوكية التي نسجت ذاتيتنا الحضارية وأورثتنا لدى التمسك بها كل ما كنا نملكه إلى أمس القريب من الثروات الهائلة والقوة الراسخة والحضارة التي لا نزال نتباهى بأمجادها الدابرة، ونكرره الترنم بحكاياتها في رقي وتسامح ونتمسح بها ونسميها التراث!..

فما هي هذه المقومات؟

إنها تتمثل في أصول اعتقادية شرحت لنا حقيقة الكون والإنسان والحياة، وملأت بذلك ساحة فراغنا الفكري والنفسي. وما هو ذا سجل هذه الأصول الاعتقادية جاثم أماننا، واسمه: القرآن.
ثم إن وحدة الاعتقاد كان لا بد لها أن تثمر وحدة السلوك المنسجم مع واقع كل من الكون والإنسان والحياة. ثم كان لا بد لها أن تثمر وحدة الأمة، وأن تضفر جهودها وتجمع أمرها من شتات.
ثم كان لا بد لهذه الوحدة أن تفجر ينابيع كنوزها وخيراتها، وأن تيسر أسباب نموها وسبيل الاستفادة منها. وكان لا بد أن توجه العقول والأفكار، في تناسق دائم، إلى تعميق المعارف والعلوم، وأن توسع نطاق الثقافة بأنواعها.. فكان من ذلك كله ما نسميه اليوم: الحضارة الإسلامية.
لقد تحقق ذلك كله، في أقل من ثلث قرن من الزمن، في كلاءة دقيقة من أصول العقيدة الإسلامية التي كونت ذاتية هذه الأمة وأعطتها سماتها وخصائصها الحضارية المتكاملة.
لولا العقيدة الصحيحة الراسخة في كيان هذه الأمة، لما تحققت لها وحدة بعد طول ما عانته من فرقة وشتات؛ ولولا هذه الوحدة لما تكونت لها قوة تتحصن فيها؛ ولولا هذه القوة لما امتدت لها من الأرض أوطان فسيحة، ولما تأتى لها أن تستثمر شيئاً من ذخرها وخيراتها، التي اختصها الله بها من دون سائر الناس.

هكذا ينطق تاريخ الأمة.

وإنه لمنطق يعيه ويدركه كل ذي عقل متحرر من عصائب العصبية والأهواء، بل هو ألف باء واقعنا التاريخي، الذي لا يتماسك عليه أي لبس أو اضطراب.

ثم إنه المنطق الذي تأمله فوعاه أعداؤنا الذين كانوا، ولا يزالون، يتربصون بنا الدوائر.. لذا فقد خطوا الكيدة ولم يسيروا إليها بشكل عشوائي. لقد بدؤوا أولاً بإفساد الجذور. ودونك فاقراً تاريخ الاستعمار البريطاني وتأمل فلسفة المواجهة الاستعمارية للأمة العربية والإسلامية، فيما كتبه رسل الاستعمار البريطاني أنفسهم. اقرأ ما كتبه «لورنس» في كتابه «أعمدة الحكمة السبعة» وتأمله وهو ينتشي بذكر مكائد حكومته وأحابيلها التي لعبت بها على الأمة العربية، من أقصى حدود العراق إلى الشام إلى أطراف الجزيرة العربية. وقرأ ما كتبه اللورد كرومر في مذكراته، وهو يتحدث عن مثل هذه المكائد والألاعيب ذاتها، وكيف نفذ بها إلى عقول العرب والمسلمين في ربوع مصر والسودان. ثم اقرأ إلى جانب ذلك مذكرات حبيب وايزمن، التي ذكر فيها كيف خطط لإقامة الوطن اليهودي في ربوع فلسطين بالتعاون مع هذا التدبير الاستعماري ذاته.

اقرأ.. وتأمل.. لتعلم كيف ظل العمل منسقاً بين كل من بريطانيا والمنظمات الصهيونية، وكيف كان يسير في نفق خفي لا يبدو منه في الظاهر شيء طوال أحقاب من الزمن.

لقد كانت الجهود كلها متجهة إلى تفريغ ذهن الشخصية الإسلامية من المضمون الاعتقادي الحي، ذلك المضمون الذي ظل يشكل العمود الفقري لوحدها الراسخة وقوتها المتنامية.

ولكي تسير العملية بهدوء ونجاح، ولا تستيقظ الأمة العربية والإسلامية على لواعج الفراغ الفكري الذي ستفاجأ به، أخذ الاستعمار البريطاني، مستعيناً بكل طوابيره ورسله، يستلّ مقوماتها الاعتقادية بيد، ويضع مكانها روابط القومية والعنصرية بيد أخرى. ليكون لها من اشتغالها بهذا الأمر الثاني ما ينسيها فقدّها لأعز ما كانت تتحصن به وتلتقي عليه، ثم ليكون من هذه النقلة خير مقدمة للسير بها إلى العلمانية المقترحة^(١).

فلما تم له ما أراد (كما يزدهي بذلك اللورد كرومر في مذكراته) استحالت عقيدة هذه الأمة عن الكون والإنسان والحياة، إلى مزق من التقاليد والطقوس الميتة، وأقيمت على أطلالها روابط العصبية والعصبية الجاهلية، وأخذ يتجه الاستعمار البريطاني، ومن ورائه من المنظمات الصهيونية النشطة إلى طوق الوحدة العربية والإسلامية الذي أصبح قائماً في العراء، بعيداً عن كل وقاية وحراسة، فحطمها بأيسر جهد. وكانت أدواته في ذلك قوتين اثنتين:

إحدهما القوة الخارجية، وهي قوة ثانوية في خطورتها وبُعد تأثيرها.

والثانية قوة داخلية، وتتمثل في العواصف والشقاكات المذهبية التي اجتاحت داخل كيان الأمة، في أعقاب الفراغ الفكري الذي منيت به. وإنما كان ينفخ في نيران هذا الهياج طوابير معينة معروفة، تصنع الوطنية ظاهراً وتنفذ المخططات التي تم اتخاذها في المؤتمرات الصهيونية باطناً.

بهذه المساعي الخفية استطاعت بريطانيا أن تحقق وعدها الذي قطعته على نفسها لليهودية والصهيونية العالمية.

^(١) من المعلوم أن كلاً من العروبة والإسلام، كانا ولا يزالان متلازمين. فلا يصلح واحد منهما بدون الآخر. وإنما كان عمل الاستعمار البريطاني متمثلاً في الفصل بينهما ومحاولة نسخ كل منهما عن الآخر.

وبهذه المساعي تحولت الأمة العربية والإسلامية إلى شقاق لا ينتهي وتصدّع لا يلتئم.
وبهذه المساعي بسطت الصهيونية سلطانها على فلسطين، ثم راحت تتخذ منها منطلقاً وقاعدة
لاصطياد أوطان أخرى لها، هنا وهناك.

وبهذه المساعي تحولت كنوز هذه الأمة وخيراتها إلى مغنم سخية استقرت في جيوب الناهبين.
وبهذه المساعي تقوض بنيان الحضارة الإسلامية، واستحالت إلى أنشودة ذكرى، في أفواه الكسالى،
وعادت بلاد الأمة وأسواقها مجرد «فاترينات» لعرض منجزات الحضارة الغربية في أحط أنواعها
وأشكالها.

ومع ذلك فلنتساءل، أحقاً أننا اليوم قد استيقظنا على آلام جراحنا. وبتنا ننشد السبيل الصحيح
لاستعادة الحق ولم الشعث، وإصلاح الحال؟

إذن، فمن البدهي أن علينا أن نبدأ في السير إلى إصلاح الحال من حيث تم السبيل إلى إفساده.
أي لا بد من القضاء على الفراغ الفكري الذي منينا به على أيدي أعدائنا. ولا يتم القضاء على هذا
الفراغ إلا بإعادة الصورة الصحيحة إلى أذهان هذه الأمة عن واقع الكون والإنسان والحياة. ولا بد أن
تتعاون في سبيل إعادة ترسيخها سائر الجهود التربوية والإعلامية على كل المستويات، تماماً كما تم
إفساد هذه الصورة من قبل المساعي الاستعمارية بسائر الجهود المتنوعة وعلى كل المستويات.
فإذا تم القضاء على الفراغ الفكري، وعادت العقيدة الإسلامية تملأ (حية نابضة) جوانب الساحة
الذهنية لهذه الأمة، فلسوف تعود لتتلاقى الجوانب المتباعدة لدائرة وحدتنا العربية والإسلامية من جديد
بشكل ذاتي ومن أيسر طريق. بقطع النظر عن الشكل أو الاسم الذي قد يتسم به الإطار الذي تتجلى فيه
هذه الوحدة.

وفي ظل الوحدة تتصافر القوى، وتتلاقى الثروات، وتتناسق الجهود وتزدهر المعارف والعلوم، وتحل
المشكلات وتتبدد المحن واحدة إثر أخرى.

والناس، كل الناس، يمجدون الوحدة ويهتفون بها بالألسن أو على الورق.
ولكن ما عجبت لشيء، كمعجبي من حال من ينشد وحدة الأمة ويدعو إليها، وهو يرى الأفكار
والمذاهب المتصارعة تهيج وتموج داخل كيان الأمة، وتحيلها إلى فرق متعادية، ثم لا يتحرك للقضاء على
مصيبة هذا الفراغ الذي هيج في داخلها موجبات التفرق والشقاق قبل كل شيء.
وقديماً علّمنا كتاب ربنا عز وجل أن وحدة الأمة لا تلتقي إلا على محور جامع، ولا يتمثل المحور
إلا في اليقين الفكري الشامل الذي يتبنى صورة متكاملة عن حقيقة الوجود كله. أو لم يقل لنا:
﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين
قلوبكم﴾ آل عمران ١٠٣.

فانظر كيف أمر بوضع المحور أولاً وهو الاعتصام بحبل الله، المتمثل في بنيان العقيدة المتكاملة
والاجتماع عليه، ونهاهم عن الإعراض عنه، كي لا يزجهم ذلك في ضيعة وشتات. ولو أنه أمرهم
بالاتحاد وعدم التفرق، قبل أن يضع أمامهم المحور الجامع، لكان ذلك عبثاً من القول، ولكانت محاولة
الوحدة أشبه بمن يريد أن يرسم دائرة متكاملة دون أن ينطلق إلى تكويرها من نقطة محورية ثابتة.

وكثيرون هم الذين يؤمنون بهذا الكلام على الصعيد النظري، وفي ميزان التحاكم إلى المنطق وواقع التجارب المحسوسة المنبئة من كلا خطي الطرد والعكس. غير أن جل هؤلاء المقتنعين، يعجزون عن تحويل قناعاتهم هذه إلى سلوك وتطبيق، سواء بالنظر إلى الرغبات الفردية أو الجهود الجماعية.

وسبب هذا العجز أنهم يتصورون سبيل السعي إلى تطبيق قناعاتهم متمثلاً في بذل جهود اجتماعية ومعاناة حضارية، والاصطباغ بأفكار ثقافية والتجمل بمذاهب فلسفية... ومن المعلوم أن هذه المساعي لا تفيد في تحقيق هذا الهدف شيئاً، بل لا تزيد أصحاب هذه الجهود إلا تفرقاً وضياًعاً.

لا بد أولاً من العثور على وحدة الأداة الفعالة، ولا يتم العثور عليها إلا من خلال استعادة تحقيق الذات.

أي إن لنا هوية معينة من وراء كوننا بشراً يعرفها الفلاسفة قديماً بالحيوان الناطق. وما لم نعرف هويتنا هذه ولم نسعَ إلى رعايتها وحمايتها من الضياع، فإن الثقافات المتنوعة والمذاهب الفكرية والفلسفية لن تزجنا إلا في متاهات وخصومات لا نهاية لها. وإن بوسعنا أن نعثر على هويتنا الجامعة لنا والوحدة لأفكارنا وثقافتنا لدى وقفة يسيرة أمام مرآة الذات. هذه المرآة التي تنطق، بوضوح ما بعده وضوح، أننا عبيد مملوكون لله عز وجل، وأنها النخبة المكرمة من مخلوقاته التي سخر الله لها الكثير من مكوناته، وأقامها على مهمة متميزة في مملكته.

إن كل ما يدخل تحت معنى المساعي والأنشطة الحضارية، أقل من أن تخلص هذه الأمة من محنة الفراغ الفكري والنفسي، لتضفر بعد ذلك جهودها على طريق الوحدة الحقيقية. ولكن هذه المساعي والأنشطة الثقافية والحضارية ستغدو جنداً مخلصاً وأميناً لتحقيق ذاتيتها واستعادة وحدتها، إن بدأت قبل كل شيء باستعادة هويتها ثم الانطلاق منها إلى الأنشطة الثقافية والعلمية والحضارية المختلفة.

وآية هذا الذي نقول أن أمتنا العربية والإسلامية، لم يتح لها أن تبني تاريخها الحضاري المجيد، من خلال مساعٍ حضارية أو جهود علمية أو ثقافية، وإنما أتيح لها أن تنهض نهضتها التاريخية المجيدة تلك من خلال عثورها على هويتها، ثم إيمانها الراسخ بتلك الهوية. وإنما جاءت المساعي الأخرى بعد ذلك.

وليس معنى هذا أنها لم تحتج إلى أن تغذي ذاتها وأفكارها بالمعارف والعلوم، وإنما المراد أن استمسакها بهويتها كان الأساس الصلب لما قد أشادته فوق ذلك من صرح المعارف والثقافات والعلوم. فلولا استمسакها بهويتها ولولا اعتزازها بها، لما قام شيء من ذلك الصرح، ولتهاوى أو انزلق كما ينزلق بناء أقمته على آكام من الرمال. وهو ذاته الذي يجري في حياتنا اليوم..

وأزيد هذا الكلام إيضاحاً فأقول: إن الصرح الحضاري الذي نهض ذات يوم شامخاً راسخاً لهذه الأمة، إنما تم ترسيخه من خلال يقين ديني عززه علم يؤيده وسلوك يتفق معه. ولقد كان هذا اليقين الديني من الصفاء والخلوص عن الشوائب، بحيث لم تكن آثاره الحضارية مقصودة أو ماثلة في نفوس أصحاب ذلك اليقين، أي فما سخرُوا يوماً ما قناعاتهم الدينية وبقينهم الإيمانى لخدمة أهداف حضارية أو مطامح سياسية.

بل إن الله تعالى لم يكرمهم بتلك الثمار والنتائج الحضارية، إلا جزاء إخلاصهم الدين لوجهه، واهتمامهم بالمثل أمام مرآة الذات تجاوباً مع هوياتهم وانسجاماً مع واقع عبوديتهم لله عز وجل. فكانوا في الحقيقة والواقع مظهرًا أمينًا لقول الله عز وجل: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ...﴾ البينة ٥.

ولو ابتغوا بدينونتهم لله عز وجل كسباً حضارياً أو تفوقاً اقتصادياً مثلاً، لدخل بذلك الزغل في جوهر الدين ولانطوى على خديعة ومكر وكان ذلك سبباً لمقت الله لهم، بدلاً من أن يكون طريقاً إلى انتصارهم. إذن، فاستعادة هذه الأمة لكيونيتها الذاتية بالتفصيل الذي ذكرناه، رهن بإقامة قاعدة صلبة من الدين الحق نعب من خلالها عن عبوديتنا لله عز وجل يقيناً وسلوكاً، بطوعية وصدق.

فعلى هذه القاعدة الصلبة، دون غيرها، ينهض صرحنا الحضاري المنشود، وانطلاقاً من هذه القاعدة نتخلص من مصيبة الفراغ الفكري، ونسترد وحدتنا المنشودة، ومن ثم تتلاحق متوالية بقية حلقات السلسلة الحضارية بطوعية ويسر.

والخلاصة، أن الإسلام الحضاري الذي نفتتن به اليوم لا ينهض إلا على الإسلام التديني الذي نعرض عنه اليوم. علم ذلك من علم وجهله من جهل. والتاريخ الغابر مع التجارب الحاضرة خير شاهد على ذلك.

* * *

وبعد، فقد بسطت هذه المقدمة كلها، ليتزود منها القارئ بما يكشف عن الحجم، أو العصب الحقيقي للمشكلة الكامنة في فكر إنسان أقبل يجعل من الفلسفة اليونانية، في مورثاتها القديمة، أو مآلاتها الغربية الجديدة، حاكماً على الإسلام وحقائقه؛ بل حاكماً على المنطق العقلي من حيث هو.

إن المسألة قد تبدو على أنها مظهر للتحرر العقلي من الانتماءات الدينية والمذهبية المقيدة، أو أنها تطلع إلى آفاق الفكر المطلق، والعلم المتحرر عن كل قيد. وما أكثر ما فهمها أناس على هذا النحو. ولكنها تنطوي في الحقيقة على نقيض ذلك.

إن المشكلة الكامنة في فكر الإنسان، انه ضال وتائه عن هويته، ومن ثم فهو يعاني من فراغ نفسي، في مجال تحقيق الذات.. ومن أهم أسباب الوقوع في هذا الضلال أو التيه، التربية الجانحة التي يتلقاها مثل هذا الإنسان منذ نعومة أظفاره، إذ يُنشأ بعيداً عن معينه التاريخي والثقافي، مفصولاً عن أحاسيس فطرته ونداءاتها.

وكلنا يعلم أن الفلسفة اليونانية مرآة للهوية اليونانية، قبل أن تكون ميزاناً لسلامة الفكر الإنساني. ولذلك فإنك لا تكاد ترى هذا الإنسان مقبلاً إلى نفسه وإلى الامتداد الثقافي والتاريخي في ذاته قط، إذ هو لا يحس بشيء من هذا الاتصال أو الامتداد. ومن ثم فهو يحرص على أن يستكمل ذاته بغيره وأن يستعيض عن وجوده الفكري والثقافي بأفكار الآخرين وثقافتهم.

إنه لا يتصور أن يجد في تاريخ الفكر الإنساني بديلاً عن فكر أرسطو وأفلاطون وأمثالهما، ولا يتصور أن يجد نسيجاً تحاك منه حضارة إنسانية حديثة، سوى نسيج الفكر الغربي، بكل ما ينطوي عليه ويجر إليه.

وهو لم ينته إلى هذا القرار بعد معاناة في التعرف على جوهر الإسلام وحضارته ، ثم مقارنة بينهما وبين نسيج الفكر الغربي سواء في تاريخه الفلسفي القديم أو آثاره الحضارية الحديثة.

لا.. ولكنه إنما انتهى إلى قراره هذا من خلال جهله بذاته ، ومن ثم من خلال إعراضه عن أي تبصر بحقيقة الإسلام وتاريخه ومقوماته وثقافته.

إنه محشو إعجاباً بالآخرين ، لأنه محشو جهالة بذاته وانتقاصاً لها.. ومهما كان هذا الذي هو معجب به لدى الآخرين ، في حقيقته ، سجناً من الذل يحيط به ، فإن توهمه بأنه ابن للعراء الذي قضى عليه أن يضيع ويتيه فيه لا يجعله يرى ذلك السجن المهين الذي يطوقه إلا قصراً باذخاً منيفاً.. يرتع فيه !..

وهكذا ، فإن جدال هؤلاء في حقائق الإسلام ، لا يصدر عن مجرد جهالة منهم بها ، وإنما يصدر أيضاً عن استكبار منهم عليها وعن تأبّ للانصياع لها . وإنما يثور استكبارهم هذا من جهلهم بعبوديتهم لله عز وجل ، ومن ثم من جهلهم بربوبية الله تعالى ومالكيته المطلقة لهم.

وهذا ما نعنيه بضيق الذات ، الذي هو أصل المشكلات ومصدرها.

فلو عرف هذا المجالد باسم العلم والفلسفة والمنطق ، أنه عبد مملوك للخالق الأوحد عز وجل ، لهدته معرفته هذه لنفسه إلى معرفة ألوهية الله عز وجل ، ولا بد عندئذ أن تملأ هذه المعرفة قلبه ثقة بحكمة الله وعدالته ورحمته. ولا بد أن تمتص هذه الثقة كل شك وريبة تجاه بيان الله وقراراته وأحكامه ، كما لا بد لها بالمقابل أن توجه شكوكه وريبه كله إلى تلك الفلسفات والأفكار التي كان يدين لها بل يقدها ويقيده عقله منها بأغلال وآصار.

* * *

أما البحث الذي يلي هذه المقدمة ، فنقاش وجهته ذات يوم لواحد من هؤلاء الذي حدثتك عنهم ، لقد كان يومها رئيساً لقسم الفلسفة في جامعة من جامعات بلادنا العربية.

وكان الرجل يرى في الفلسفة الإغريقية القديمة وما قد توالدها منها من الفكر الغربي الحديث ، ما يغني عن كل دين.

وكال الرجل يأخذ على الدين - أي على الإسلام - أنه لم يتتلمذ على الفلسفة وأساتذتها ، فضلّ السبيل إلى أهدافه التي ابتغها. ولو أنه لم يقحم نفسه فيما لا شأن له فيه ، من معالجة أمور فكرية واجتماعية ، تخص الجهد الفلسفي دون غيره ، إذن لحلت مشكلات كثيرة نعاني منها في مجتمعاتنا العربية والإسلامية اليوم.

لا يهمني أن أكشف عن هوية هذا الرجل ، إذ لا مصلحة لنا في ذلك ، بل لعل الرجل غير من رأيه ، وعاد إلى رشده.

مهما يكن ، فإن القصد إنما هو مناقشة أفكار وتصورات تائهة ، يتوارثها محترفو الغزو الفكري في بلادنا ، ثم تنتشر عدواها في أوساطنا الثقافية وتسري إلى كثير من الأفكار النظيفة التي لا هم لها إلا البحث عن زاد ظهور من الثقافة والعلم.

فأنا لا أهدف، من خلال عملي هذا، إلى أكثر من تحصين أفكار الجيل (ومعظمها أفكار سليمة ونظيفة) ضد هذا الوباء الذي يهيجه رسل الاستعمار الفكري فيما بيننا، تحت شعارات وأسماء كثيرة شتى.

أما بطل هذه المناقشة الذي أروي للقارئ حديثه وأفكاره، وأواجهه بحواري معه ومناقشتي له، فلعله يعذرني في إعادة روايتها، إذ هي قد نشرت من قبل على كل حال، هذا إن كان لا يزال يتبنى أفكاره تلك ويدافع عنها. أما إن كان قد تحول عنها إلى الحق الذي لا بد أن يعود إليه كل ذي فكر موضوعي باحث عن الحقيقة الصافية عن الشوائب، فلن يعدو حديثي الحواري هذا أن يكون في مضمونه دعوة معه إلى هذا الحق.

وإنه ليسعدني أن نلتقي معاً - ولو بالمشاعر والأفكار - على طريق الذود عن الحقيقة والسعي إلى تحصينها ضد سائر المعكرات من الأغراض والأهواء.

والله المستعان أن يجمعنا على الحق، ويجعلنا جنداً لحمايته ورعايته.

هل الإيمان بالله منهج؟

في مقال مطول كتبه رئيس قسم الفلسفة هذا، تحت عنوان: «الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر» في إحدى المجلات اللبنانية^(١)، قال:

«إن منهج التفكير الفلسفي نقدي لا يصمد إلا لاختبار المنطق العلمي الدقيق، في حين أن منهج التفكير الديني إيماني يعتمد على القول المعتقد تسليمياً ودون أي نقاش».

والرجل يعني بالدين الإسلام، إذ هو المعني بالدين في مقاله الطويل هذا.

فكيف يمكن للمنطق الفلسفي أو العقلي العام أن يوافق هذا الزعم العجيب القائل: إن الإيمان بالله منهج؟

الإيمان منهج؟! .. إذن فما هي الغاية التي تكمن في نهاية هذا المنهج؟!

إن المنهج سير اختياري في طريقة من البحث تتجه نحو مقصد وغاية، أما الإيمان أو الاعتقاد فنتيجة انفعالية تتحقق في أعقاب ذلك السير الاختياري، لا يملك الإنسان - إذا وصل إليها - أي تنكر لها أو صدود عنها.

دعنا من أصحاب المذهب الذرائعي الذين يروضون عقولهم على قبول المعتقدات لمجرد ما قد يترتب لهم على ذلك من مصالح وأغراض. فالإسلام لا يقيم للفكر الذرائعي أي وزن، ولا لما يسميه أمثال «وليم جيمس» إرادة الاعتقاد، ولا لذلك الشعار الأخرق القائل «تعالوا نخلص الدين من العقل».

وإنما يقول الإسلام من خلال مصدره الأساسي الأول:

﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ الإسراء: ٣٦.

(١) هي مجلة «المستقبل العربي» اللبنانية عدد حزيران عام ١٩٨٥.

إن الواجب الذي يخاطب الله به الناس في هذه الآية، هو أن يسلكوا إلى معرفة الحقيقة، أيًا كانت، منهجاً علمياً لا تشوبه شائبة مصلحة أو هوى، ثم أن يقفوا وقفة يقين وإذعان عند النهاية التي يقودهم إليها هذا المنهج. وهذا الإذعان هو الإيمان.

ولا شك أن الإيمان الذي يتبناه العاقل تقليداً لأسرته أو بيئته، أي قفزاً فوق منهج المحاكمة العقلية والتبصر بالأدلة العلمية، إيمان مرفوض في موازين الإسلام وحكمه.

إن صاحب هذا الشكل من الإيمان - وإن عومل في الدنيا على أنه مؤمن حسب ظاهر حاله - غير مؤمن يوم القيامة، بقرار رب العالمين الذي ينظر إلى سرائر عباده قبل أن يقوم ظواهرهم.

والتكليف الإلهي الذي توجه إلى الإنسان، إنما يتعلق بالبحث العلمي المعتمد على حركة الفكر والذهن، لا بالنتيجة الانفعالية المتمثلة في اليقين الإيمانى. ذلك لأن البحث العلمي هو الذي يدخل في طوق الإنسان واختياره، أما النتائج المتمثلة في الإيمان وعدمه فانفعالات قسرية لا اختيار لأحد من الناس فيها.

ولعل من المفيد لرئيس قسم الفلسفة أن يعلم أن كلمة: «حرية الاعتقاد» التي يردها الغربيون، وفي مقدمتهم «ستوارت ميل» في كتابه الحرية، لا يوجد لها أي مضمون علمي في المنهج المرسوم إلى الإيمان بالله عز وجل، ذلك المنهج الذي تاه عنه فيلسوفنا هذا فلم يقع له على أي أثر قط. مما جعله يتصور أن الإيمان ذاته هو المنهج!..

ذلك لأن الاعتقاد، فيما يقرره البحث العلمي، انفعال قسري كما أسلفنا، يهيمن على ذهن بعد تجمع أسبابه ومقدماته السليمة، فلا يتصور إمكان ممارسة أي حرية في قبوله أو رده.

هل سمعت أن مفكراً ما تأمل في مسألة رياضية واهتدى إلى القرار المقتنع الصحيح في حلها، وانفعل عقله بالإذعان لذلك القرار، ثم شعر بأي حرية داخلية في أن يذعن له أو لا يذعن؟.. إن الاعتقاد الإيمانى، أيًا كان مضمونه، كذلك.

من أجل هذا يقرر القرآن أن عملية الإكراه على اعتقاد ما، غير واردة ولا ممكنة.

إن الاعتقاد في حقيقته إنما يتمثل في اليقين الداخلي الناتج عن البحث في أصوله ومقدماته، لا القسر أو الحرية الذاتية التي لا سلطان لها من الإنسان إلا على كيانه وهيكله الخارجى. ودونك فتأمل هذه الحقيقة في قول الله عز وجل:

﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي﴾.

و«لا» ههنا نافية وليست ناهية كما وهم بعض المتسرعين. ومعنى الآية: لا يُتصور إمكان غرس العقيدة الإيمانية في الأذهان بالإكراه، ولا يتأتى ذلك لأحد.

ومن ثم، فإن التكليف الإلهي الذي اتجه إلى الناس، إنما انصب - كما قلنا - على عمل أو سلوك اختياري يتمثل في توجيه العقل والفكر إلى البراهين والمقدمات والأسباب التي من شأنها أن تبصر الإنسان بكل من الحق والباطل.

فلئن أثيب المؤمن فعلى هذا التوجه الاختياري يثاب، ولئن عوقب الجاحد فعلى إعراضه الاختياري يعاقب. أما النتائج أياً كانت، فانفعالات قسرية كما أوضحنا، لا يتعلق التكليف بها بحال من الأحوال. لأنها لا تدخل في وسع الإنسان وطاقته، وقد قال الله عز وجل: ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾.

وحصيلة هذا الكلام أن الله تعالى إنما كلف عباده بالتزام المنهج العقلي الموصل إلى معرفة الحق، وأن يذعنوا بعد ذلك لليقين الذي يبثه اتباع ذلك المنهج في عقولهم، وأن لا يتكلفوا الإعراض عنه، ولا يتظاهروا - كاذبين أو متكبرين - بعدم اقتناعهم به.

ويوسعك أن تفهم هذا من قول الله تعالى: ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله.. ﴾ أي فاسلك سبيل النظر في البراهين التي توصلك إلى العلم بأن لا إله إلا الله.

غير أن فيلسوفنا هذا، يجهل أو يتجاهل كل هذا الذي هو واضح لأي مثقف باحث قبل أن نزيده وضوحاً، ويتصور الأمر على نقيض هذه الحقيقة الواضحة. إنه يتصور أن التكليف الإلهي وارد على الإيمان والاعتقاد مباشرة، دون أي محاكمة عقلية أو منهج منطقي ودون أي بحث أو نقاش، بل قفزاً فوق ذلك كله، ولجوءاً إلى التسليم المطلق.

ولعله لم يقرأ في كتاب الله تعالى شيئاً من هذه الآيات:

﴿ ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتتي هي أحسن ﴾.

﴿ قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم ﴾.

﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب، الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار ﴾.

المنهج العلمي.. والنص الديني

رئيس قسم الفلسفة هذا، يلح على تسمية الإذعان لمضامين النص القرآني: تسليمًا لا عقلانيًا.. يقاوم منطق العقل والعلم..

ويلح بالمقابل على تسمية الحيرة التي يتخبط فيها الفلاسفة، في أصل الكون ومصيره ومصير الإنسان بعد الموت، باعتصاماً بالمنطق العلمي والنقدي الدقيق!..

لعل الدكتور الرئيس، بعيد العهد عن دراسة منهج المعرفة... ومن ثم، فلعله بحاجة إلى مراجعة جديدة لكثير من تفاصيله ومكوناته هذا إن أحسننا الظن، ولم نجنح إلى القول بأنه ربما يتجاهل ما يعرف، ليصل بالقارئ دون تنبه منه إلى ما يقصد.

ونحن نسأل: هل يمكن لمنهج المعرفة، أياً كان الموضوع المطلوب معرفته، أن يتكون من التأمل الفكري الصافي، دون استعانة بأي مضمون خبري مما يسمى بالنص؟

إنه ليكاد يكون من المعلوم بالضرورة أن المعارف الغيبية العامة لا يمكن أن تكون وتترسخ إلا من سدى التأمل الفكري ولحمة الخبر العلمي، أي الخبر الذي ثبت صدقه وصدق مصدره بالميزان العلمي... ولعله لم يخلق بعد عقل من ذلك النوع الذي يدرك حقائق الكون والحياة، دون أي استعانة بما يقوله صانع هذا الكون، سبحانه، مخبراً ومُعلِّماً لنا أنباء تقديره وصنعه..

إن أي معرفة سليمة عن حقيقة الجهاز الصغير الذي يقع في يدك، وعن طرق استعماله وكيفية صيانته، متوقفة إلى جانب التأمل الفكري الدقيق، على الرجوع إلى ذلك الكتيب «الكاتالوك» الذي يحوي مضمونات خبرية صادرة عن المصنع الذي أنتج ذلك الجهاز، والذي يحوي بياناً بكيفية صنعه، وأصول استعماله والطريقة المفضلة لصيانته.

وإن أي عاقل يضع منهج المعرفة من حياته اليومية موضع التطبيق، لا يكاد يخرج من داره صباحاً قبل أن يصغي إلى نص النشرة الجوية إذ يخبر بها ذوو الدراية بالأنواء والأرصاد، مستسلماً لمضمونها متفاعلاً مع مستلزماتها من إعداد للحر أو البرد، طبقاً لما قد أخبر به النص الذي أصغى إليه.

وإن أي عاقل من هؤلاء لا يمكن أن يستدبر النصوص الإخبارية الصحيحة، عندما يحاول أن يعلم واقعة تاريخية ماضية، ثم أن يتجه بتأملاته الفكرية العزلاء إلى ظلام ذلك الماضي يستطلع منه حوادثه وأنبائه.

وإن أيّاً من هؤلاء العقلاء لا يمكن أن يعرض عن نص خبري أذاعته الدولة حول عقوبة أقرتها على ارتكاب جريمة ما، اعتزازاً منه بالمنهج العقلاني الصافي عن شوائب النصوص، ثم يتكل على بصيرته «العقلانية» تلك، ويرتكب تلك الجريمة آمناً مطمئناً، لأن النصوص «اللاعقلانية» لا تقاوم المنهج العلمي!..

ألست هذه الأمثلة المتعلقة بأحداثنا اليومية التي نتقلب فيها، أجزاء داخلية، بل سارية، في صميم هذا البنيان الكوني كله؟

إذن فكيف يتصور ذو فكر سليم، بأن الخوض في مجاهل هذا الكون لمعرفة دقائقه - مبدئه ومنتهاه، وصانعه وما ينتظره الإنسان بعد موته - إنما يكون بتسليط حوافز الفكر صافياً عن الاستعانة بأي نص إعلامي أو توجيهي، يلقي الضوء على هذه المجاهل الخطيرة ويكشف لنا شيئاً عن خفاياه وأنبائه؟

إن من البدهة بمكان أن الرجوع بمعرفة صحيحة لشيء من ذلك كله لا يمكن أن يتم إلا اعتماداً على نسج فكري يتكون، كما قلنا، من سدى ولحمة. أما السدى فهو التأمل العقلي بالطريقة السليمة، وأما اللحمة فهي الاعتماد على الخبر والنص، كلما احتاج الأمر إلى ذلك.

كل ما في الأمر أن منهج المعرفة يشترط للأخذ بالنص أن تتوفر فيه مقومات الصحة، بل اليقين في طريقه؛ وأن تتحقق الثقة العلمية بمصدره. فصحة الرواية التي ترتقي إلى درجة التواتر + الثقة العلمية بمصدرها يساوي ضرورة اليقين العلمي بمضمونه. تلك حقيقة علمية لا يمتري فيها عاقل أيّاً كانت نحلته ومذهبه، فضلاً عن أن يجهلها ممارس للفلسفة، فضلاً عن أن ينكرها رئيس لقسم الفلسفة!..

إذن، فحيثما توافرت في النص الذي يرفد رحلة البحث عن الحقيقة، دلائل الصحة القطعية في طريقه والثقة العلمية بمصدره، فلا مناص من الإذعان لمضمونه. وسَم هذا الإذعان (استسلاماً) إن شئت، فإنما هو على كل حال استسلام للمنطق العقلي والمنهج العملي الخاليين عن أي من الشوائب، وليس استسلام هوى أو رغبة ذرائعية، متحكمة في النفس.

وعلي هذا، فإذا ثبت بالبرهان العقلي الصافي عن أي أسبقية أو تدزيع أو هوى، أن القرآن منقول نقلاً صحيحاً متواتراً عن فم سيدنا محمد، وإذا علمنا بالبرهان المنطقي السليم أن هذا القرآن قد أوحى به إليه من عند الله بواسطة جبريل عليه السلام، أي فهو لم يتقوله على ربه تدجيلاً وافتئاتاً، فإن من ضروريات المنهج العلمي ومن أخص أحكام المنطق ومقتضياته، التصديق الجازم بكل ما يتضمنه هذا القرآن من إخبارات، والإذعان لكل ما يأمر به من تعليمات. ولا فرق في ضرورة هذا التصديق والإذعان بين أن يتبين العقل الإنساني براهين صدق هذه المضمونات، أو أن يقف منها موقف الحائر أو الجاهل.

ولكن هذا الباحث المتفلسف يعرض عن المنهج العلمي الدقيق الذي يثبت عن طريقه صحة النص القرآني صحة لا يخامرها الريب، ثم يلح على تسمية الإذعان لمضمون هذا النص «تسليماً لا عقلانياً»^(١)...

أن يعكف صاحب الجهاز الذي ابتاعه للتو، على الكتيب البياني الصادر من مصنعه، يتلقى منه أنباء مزايه وكيفية استعماله وصيائمه، تسليم إيماني أعمى لا يقره المنطق العلمي. أما انسياقه وراء الخيال والتأمل الأعزل عن أي مستند أو مضمون، في حل ألغاز ذلك الجهاز وكيفية الاستفادة منه، بعيداً عن الإصغاء إلى نصيحة مخترعه، فهو، لا غيره، التعامل مع العقل، والاعتصام بالمنطق العلمي الدقيق!! هل من عاقل يصدّق مع نفسه ثم يقول هذا الكلام؟!

أما نحن الذين اخترنا سبيل الوصول إلى معرفة الحق، منهجاً علمياً صافياً عن شوائب الذرائع والأهواء والأسبقيات، فإننا لننوق، بمقتضى هذا المنهج وحكمه، أن الانصياع لليقين بأخبار النشأة الثانية بعد الموت، وبأن الله جل جلاله يعلم كليات الأمور وجزئياتها، خضوعاً وإذعاناً للنص القرآني المخبر بذلك، أحق وأجدر بتسميته قراراً منطقياً متفقاً مع العلم، من السير وراء حدس الفلاسفة بأحداث ما بعد الموت، وبأن الله عز وجل لا يعلم إلا كليات الأمور، ويجهل - والعياذ بالله - جزئياتها.

إن حدس الفلاسفة، يستند إلى مجرد التخيلات والأوهام التي تساق إلى ما وراء مجالاتها ويحاول أن يحمل العقل أكثر من طاقته؛ فلا يأتي هذا الجهد وذاك إلا بأفكار مضطربة وافتراسات وهمية مهزوزة. أما النص القرآني فكلام رب العالمين يتحدث عن ذاته قائلاً:

﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو، ويعلم ما في البر والبحر، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها الله، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ الأنعام ٥٩.

ويخبر عن أحداث ما بعد الموت قائلاً:

﴿ثم إنكم بعد ذلك لميتون، ثم إنكم يوم القيامة تبعثون﴾ المؤمنون ١٥ و١٦.

^(١) كل ما يرد بين قوسين فهو من كلام صاحب المقال.

﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون، فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو العرش الكريم ﴾ المؤمنون ١١٥ و ١١٦.

وإننا لنوقن أيضاً، بمقتضى هذا المنهج وحكمه، بأن النص القرآني القاضي بأن المكونات التي نراها من حولنا اليوم مسبقة بالعدم، أخرى بالتصديق والاتباع من تصور أولئك الفلاسفة بأن المكونات ربما كانت قديمة بالنوع..

ذلك لأن النص القرآني كلام صانع الكون ذاته يخبر كيف بدأ الخلق وصنعه في مثل قوله عز وجل: ﴿ ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب ﴾ ق ٣٨. وهو لما قرر في هذه الآية أن ابتداء خلق السموات والأرض محصوراً في زمن محدد، شطب بذلك على وهم أنها ربما كانت قديمة بالنوع قدم الخالق ذاته!..

أما تصور الفلاسفة فافتراض مجرد، لا يستند إلا على خيال يجرونه في الطريق الذي يشاؤون، دون الاعتماد على أي مستند علمي.

غير أن مما لا ريب فيه أن كلامنا هذا، يغدو شيئاً سابقاً لأوانه، عند من لا يؤمن بأن القرآن كلام الله عز وجل، وبأن محمداً (ص) ناقل أمين له عن ربه عز وجل، إذ الاستناد إلى ما تقتضي به نصوصه - في تصور هذا الإنسان - لا يعدو أن يكون مثل استناد البناء إلى كتيب من الرمال.. فإن كان فيلسوفنا هذا واحداً من هؤلاء الناس، فلا ريب أن النصوص القرآنية، بما يتبعها من نصوص السنة ليست إلا كتيباً أهيل، لا يجوز أن يستند إليه بشيء.. غير أن عليه في هذه الحال أن يكون صريحاً وجريئاً، وأن يعلن لنا أنه لا يصدق النسبة القائمة بين القرآن ومنزله وهو الله عز وجل، وبأنه لا يصدق بأن محمداً كان صادقاً في رواية هذا الكلام عن ربه عز وجل..

وعندئذ، لا بد أن يتحول الحديث بيننا وبينه من البحث في قيمة النصوص ومدى صلاحية الأخذ بها، إلى عرض الدلائل العلمية القاطعة على أن القرآن لا يمكن أن يكون كلام بشر من الناس، وبأن محمداً (ص) عقل، فيما عرف من سيرته وتحليل حياته ونفسه، أن يكون دجالاً على الله وعلى الناس.

الرغبة المزعومة من سلطان النصوص

ثم إن هذا الكاتب يدعي أن الاستشهاد بالنصوص، لدى أصحاب النزعة الدينية، يقوم على سلطان الإرهاب والتخويف!.. أي «إن أحدهم يقول: هذا ما يقضي به النص، فإما أن تخضع وتستسلم، وإلا فإنك كافر»..

ويزعم الكاتب أن هذا الإرهاب والتخويف، من شأنهما أن يلجئنا صاحب النزعة العلمية والعقلية إلى التلاعب بالنصوص باسم التأويل أو باسم القراءة المعاصرة، بدلاً من المصارحة بإنكارها وعدم التصديق بصحتها، حتى لا يتهم بأنه كافر.. وإننا لنقول:

أما أن يوجد بين من يتشدقون بكلمات العلم واصطلاحاته، من لا يريدون أن يكتشف الناس جحودهم وكفرانهم بالحق، فيتسترون بدعوى الإيمان ثم يجرون النصوص إلى حيث يريدون - فنحن لا نشك أن في الناس كثيراً من هذا النوع.

وحسبك من الدوافع إلى ذلك، أن المجاهرة بالكفر والإلحاد، يجرد المجاهر عن شعارات العلم ومصطلحاته التي يتستر بها ويختفي وراءها. ويعرضه للمواقف الحرجة في مجال البحث والنقاش.

وأما أن يكون منهج الأخذ بالنصوص عند المؤمنين بها والمعتدين عليها، هو سلطان الإرهاب والتخويف، فهذا ما لم نثر عليه في أي من المصادر التي نتحدث عن النهج العلمي في قبول النصوص، ثم عن النهج العلمي في تفسيرها. وهو شيء لم نسمع به ولم نجده في مناقشات العلماء إذ تعاملون مع النصوص ويستشهدون بها.

وأي تخويف يكمن في القول بأن رفض النصوص القرآنية كفر بالله عز وجل، عند من لا يقيم فعلاً لهذه النصوص أي وزن؟

أليس مثل هذا الإنسان كافر بالله وينصوبه فعلاً؟ فأني جديد في أن يهدد البط بالبط؟

أما المنهج العلمي في قبول النص من حيث المبدأ، فقد أوضحناه آنفاً، فلا نعود إليه بالتكرار. وأما المنهج العلمي المتبع في تفسير النصوص، فغريب وعجيب جداً أن لا يكون عند رئيس قسم الفلسفة أي علم به أو خبر عنه..

ألم تسمع يا هذا بعلم يسمى «قواعد تفسير النصوص»؟

لو سمعت بهذا العلم، إذن لعلمت أنه مجموع قواعد علمية حيادية، لا تتأثر بأي سلطان أو إحياء ديني، وإنما تستمد مسوغاتها وواقعها العلمي من اللغة العربية التي هي اصطلاح التخاطب بين أي متكلمين باللغة ذاتها. فإن مما لا ريب فيه عند أي عاقل أن سبيل التفاهم بهذه اللغة يكمن في خضوع المتحاورين لاصطلاحاتها المستقرة الثابتة، وإلا فلا سبيل إلى التفاهم بينهما، مهما امتد بهما حبل المحادثة والكلام.

وقد كان من فروع المنهج العلمي للبحث عن الحقيقة، عند علماء المسلمين، الأخذ بهذه القواعد العلمية الحيادية، التي لا مندوحة عن اللجوء إليها في فهم المراد بالنصوص العربية عموماً، وفهم النص القرآني والسنة النبوية خصوصاً.

وهي مثل قولهم: الأصل في الكلام الحقيقة ولا يصار إلى المجاز إلا عند تعذرهما، وقولهم: المطلق يجري على إطلاقه، وقولهم: إذا أطلق اللفظ حمل على الفرد الكامل. وقولهم: العام يجري على عمومه، وقولهم: دلالة اللفظ على المفهوم الموافق معتبرة... إلخ.

فما كان من هذه القواعد محل اتفاق عند علماء العربية، فإنه لا يدع مجالاً لأي اختلاف في تفسير النصوص على ضوءها؛ ومن ثم فإن العلماء الذين يعتد بعلمهم لم يختلفوا بشأنها ولا بتفسير النصوص على ضوءها. بل لا يسعهم إلا الاتفاق من حيث لا يسعهم إلا الخضوع لسلطان هذه القواعد.

وما كان منها محل نظر وخلاف عند علماء العربية والبيان (كخلافهم في دلالة العموم هل يكسب المعطوف عمومًا مثله؟) فالاجتهاد في تفسير النصوص على ضوء هذه القواعد الخلافية وارد ومشروع، ولا مجال عند اختلاف الآراء ضمن الحدود الاجتهادية هذه، لأي تكفير أو تسفيه أو نقد.

ولكن رئيس قسم الفلسفة لا يعلم، على ما يبدو، أن للأخذ بالنصوص شروطاً وآداباً تقضي القواعد العربية بالتزامها، لذا فهو لا يرى مبرراً لضرورة الأخذ بها عند توفر شروط ذلك، إلا القصد الإرهاب والتخويف!..

كما أنه لا يعلم، أو ربما لا يريد أن يعلم، أن لتفسير النصوص واستخراج المعاني المرادة منها منهجاً آخر ذا دقة علمية متناهية لا يزال علماء القوانين الوضعية عالة، في تفسير قوانينهم، عليها. ومن ثم فهي خاضعة بنظره للعب بها والعبث بدلالاتها، سواء لمصلحة من يقدرها ويأخذ بها أو لمصلحة من يضيق بها ولا يعول عليها.

ولكن ترى ما هو المنهج العلمي الذي ينطلق الكاتب الفيلسوف من الاعتماد عليه فيتجاوز النص وعدم التقيد به في سائر الظروف والأحوال؟

لا أدري، ولعل الرجل ذاته لا يدري، على الرغم من أنه فيلسوف يتعامل مع الفلسفة، ويعتز بأنه لا يتخلى في محاكماته الفكرية عن المنهج المنطقي الدقيق.

على أن الرجل ما يلبث أن يلفت النظر إلى الحل الجذري الذي يراه مناسباً لمشكلة النص الديني وأحكامه وقبوده. إنه الحل الذي تبنته الفلسفة الغربية في آمام معينة من عصر الحضارة الغربية. ألا وهو معاملة النص الديني على أنه ذو عمر زمني محدود. ويسوق في هذا الصدر تصور أمثال «أوجست كونت» للدين. إنه يرى أن المرحلة الدينية بحد ذاتها مرحلة أولية من مراحل الفكر البشري، ومن ثم فلا بد من تجاوزها فيما بعد.

وعلى الرغم من أنه يجري وراء هذا الحل الذي يراه رائعاً (لمشكلة) الدين عمومًا، فإنه يحاول مع ذلك أن يداري شهوته أو رغبته هذه، من خلال قوله «يكفي أن نشير إليها - أي إلى هذه النظرية - بوصفها ممكنات نظرية وحسب، بقطع النظر عن كونها مقبولة».

غير أنه في حديث صحفي مع بعض الصحف، لم يستطع أن يخفي رغبته هذه، فصرح بأن أوروبا قد وجدت الحل الأمثل لمشكلة الدين في حياتها، أما نحن فلا نزال ننتظر من يتمتع بالجرأة الكافية في تقديم حل لها.

ونحن نقول: إن «أوجست كونت» يملك الحجة العلمية على أن الديانة في أوروبا ليست أكثر من ظاهرة اجتماعية نسجتها الأيدي البشرية، وإن كانت جذورها الخفية الأصلية وحيًا حقيقيًا منزلاً من عند الله. فالموروثات الدينية في أوروبا، فيما يعرفه جميع الباحثين ومؤرخو الأديان، ليست موروثات أولئك الحواريين الذين أخلصوا لعيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام، واتبعوا عقيدته وساروا على نهجه، وإنما هي أفكار بولس اليهودي وقسطنطين الروماني اللذين تتابعا على إنشاء نسيج فكري واعتقادي مختلف، لا عهد للمسيح ولا لأحد من حواريه بها.

وأنجيل اليوم، إنما هي، كما يقرر «ستوارت ميل» في كتابه «الحرية» كتابات ومذكرات صاغها من يسمون بالرسل الذين جاؤوا وتوالوا من بعد، ودونوا فيها ما يعلمونه من حياة المسيح وأخباره.

إذن، فمن حق «أوجست كونت» أن يضيق ذرعاً بالخضوع لدين تتجلى عليه بصمات الصنع الإنساني، ويفيض بالآراء والتصورات البشرية.

ولكن هل من مستلزمات هذا الحق أن تضيق ذرعاً بالقرآن أيضاً، وأن نسقط عليه ذلك التصور ذاته، فنحكم عليه حكماً غيبياً لا يستند إلى أثارة من علم، بأنه هو الآخر ظاهرة اجتماعية، وأنه مجموعة نصوص تعاقبت عليها الأيدي البشرية تأليفاً وصنعاً؟

إن هذا الإنسان، فيما يصف به ذاته، رجل علم!..

فما هو الدليل العلمي عند رجل العلم هذا على أن القرآن الذي يتلى اليوم نصوص جمعت من أقوال المصلحين ورجال الدين؟ وما هو الدليل العلمي عنده على أن العقائد الأساسية التي بها يعد الإنسان مؤمناً ليست إلا تصورات وافتراضات بشرية كالتى جاء بها بولس وقسطنطين؟

كنت أنتظر من رجل العلم والفلسفة هذا أن يسوق بين يدي دعواه القياسية هذه برهانه (المنطقي الدقيق) عليها، وأن يستعمل في عرض برهانه هذا سلطانه الفلسفي النقدي المنطقي العقلي الصافي عن الشوائب والأخلاق (الإيمانية التسليمية).

ولكنه - وهو المعتز بالمنهج النقدي العلمي - قد تخلى عن هذا الذي يعتز به تخلياً تاماً، وطرح دعواه القياسية هذه عارية عن أي برهان أو شائبة برهان، مستعيراً، على ما يبدو، طريقة (الإيمانيين التسليميين).

ولعل القارئ يلاحظ - إن صدقت في حقنا التهمة - ونحن مؤمنون وربانيون والله الحمد - أننا قد استعرنا منه برهانه المنطقي العلمي النقدي فاستعملناه بدلاً عنه، فكان ميزاناً مؤيداً لحقائنا الإيمانية التي أيقنا بها وألزمنا أنفسنا بها، لا سيما بعد أن تخلى هو عنه، وأثر على التقيد به، في مخاصمته للدين، المغامرة الرعناء، والافتراضات الغيبية التي لا يضبطها أي يقين أو علم.

وتتلخص افتراضاته الغيبية هذه في (مسلمتين ثابتتين) في نظره: إحداهما أن الدين، من حيث هو، ظاهرة اجتماعية نسجتها الأفكار البشرية.. والثانية أن الفلسفة كالعلم، حقيقة راسخة لا تنهض أحكامها إلا على ما يسميه: (المنطق النقدي الدقيق).

وكلتا «المسلمتين» ليستا مسلمتين إلا في تصوره ووهمه.

فالإسلام الذي هو المعنى بالدين في حديثه هذا، ليس ظاهرة اجتماعية نسجتها الأفكار الإنسانية، بل هو حقيقة موضوعية ذات وجود مستقل عن الإنسان وفكره، تتمثل في الوحي الإلهي الذي لا قبل للعقل الإنساني بجلبه أو رده، وليس له تجاهه أكثر من دور التلقي ثم الوعي والفهم. والفلسفة ليست مجموعة حقائق قائمة على المنطق الدقيق كما يقول، بل هي - في أكثر ما انتهت إليه أو حامت حوله - معاناة فكرية أنتجت أخيلة وتصورات تتعلق بمسائل غيبية لا يمكن لطبيعة العقل البشري أن تستقل بإلقاء أي حبال فكرية نحوها، أو بمد أي جسور من الفهم الصحيح إليها.

ومهما أراد الكاتب، بوصف كونه مختصاً بالفلسفة غيوراً عليها، أن يعيد ويكرر الحديث عن العلم والفاظه، ليضفي بذلك على الفلسفة مزيداً من رصانة العلم وقديسيته، فسيظل الفارق المعروف بينهما ماثلاً للعيان لكل باحث مثقف، وستظل الفلسفة جملة محاولات للاقتحام بالعقل البشري إلى ما وراء الساحة المحددة له، حيث ظلام الغيب الخفي المتواري وراء عمر الأزمنة والدهور، أو خلف تلايف المستقبل الغامض المجهول.

وتلك هي نقطة الضعف التي لا بد أن تعاني منها الفلسفة دائماً، ما دام أن الدارسين لها أو المتحدثين بأسلوبها، لا يريدون أن يحكموا في ذلك منهج المعرفة الإنسانية القائم على ركنيها الأساسيين، وهما اتباع ما يقضي به صريح العقول وما يخبر عنه صحيح المنقول؛ وما داموا يلحون على أصول المعرفة الإنسانية أن تسير بهم إلى ما يبتغون على عجلة جانبية واحدة، هي العقول وحده.

وقد عرفنا بحكم البدهة أنه لا بد للعقل أن يتعثّر، عندما يساق جرّاً في تعاريج هذا المستوعر المظلم؛ ولن تكون الصور التي يعود بها - وقد حملها كرهاً - إلا صوراً مهزوزة مضطربة، كتلك الأشباح المتداخلة المضطربة التي يحاول التلفزيون أن يحملها إليك من وراء الحدود الخاضعة لطاقته وإمكاناته.

وأي قراءة في أفكار الفلاسفة، في أي من موضوعاتهم الفلسفية، تبرز لك صورة هذا الاضطراب المتعثّر في كل من الفهم والأحكام.

وأي تأمل في حال أي ممن أسلموا عقولهم للأفكار الفلسفية، يجسد لك قدراً كبيراً من القلق الذي يعانیه والضياع الذي يتّيه في عبابه.

وعلى الرغم من أن رئيس قسم الفلسفة هذا، يعترف ضمناً بنقطة الضعف هذه، وعلى الرغم من اعترافه بأن الباحث الفلسفي لا يقوى على الصمود طويلاً في الحوار والناقشة أمام المنطق الديني القائم على احترام النص - فإنه يحيل أسباب هذا الضعف إلى خوف يتلبس الباحث الفلسفي من أن يمضي في هذا النقاش إلى المدى الأخير... هكذا يقول.

ترى من أين جاء هذا الخوف، وما هو سببه؟

إن سببه في تصور هذا الرئيس، هو أن المتفلسف المناقش مغلول - على حدّ تعبيره - بألف قيد وقيد. ووجود هذه القيود يفرض عليه أحياناً أن يلجأ إلى التحايل والالتفاف حول أهدافه بطرق غير مباشرة، بل قد يرغب على اللجوء إلى الخداع.

ألف قيد وقيد؟!.

ما هذه القيود؟ ومن أين جاءت؟

لو كنا نعيش في عصر الإرهاب الفكري وسط مجاهل أوروبا، وكان الفكر الإسلامي في حوارهِ يمثل طغيان الكنيسة وجورها ضد حرية البحث والرأي آنذاك، والفكر الفلسفي يمثل النزعة العلمية - فيما يتصور ويقول - لجاءت دعوى انحباس هذا الفيلسوف المناقش بألف قيد وقيد دعوى عريضة مبالغاً فيها. فكيف وإن الساحة الفكرية والإعلامية في أكثر البلاد والأصقاع الإسلامية، فضلاً عن غيرها، مفتوحة لأصحاب الهرطقات الذمّية والنزعات اللادينية، قبل أن تكون مفتوحة للباحثين الإسلاميين. هذا ما

نعرفه ونراه يقيناً، فمن أين جاءت مئات القيود هذه، لتصد هذا الفيلسوف المسكين عن الصدع بكلمة الحق، ولتملأ قلبه خوفاً ورعباً من السنة المؤمنين؟

إن مصدر الخوف إنما يتمثل في طبيعة تراجع الباطل أمام منطق الحق عندما يتواجهان في ساحة البحث والحوار، لا سيما عندما يكون الحوار على مأى من الناس ومسمع منهم، وليس مصدره قيوداً مادية أو أدبية ترهب المنطق والفكر. فلسنا نعيش في عصر الإرهاب الفكري الذي انحط لحساب المعتزلة على أحمد بن حنبل وأمثاله، ولا الذي انحط على المنطق العلمي لحساب الكنيسة وأباطرتها.

ونعود فنقول: إن مشكلة هذا الباحث أنه يفهم مسمى كلمة (الدين) من خلال منظور فكري خاص به، ثم يوقع الإسلام بذلك تحت طائلة الجرائر التي تتحملها سائر الأديان الوضعية التي يفيض بها فكره.

بل هو يعتمد حمل نفسه على هذا الفهم والتخطيط له..

واعتماداً منه على هذا اللق والرقع، يصوب سهام هجومه إلى الإسلام، أي من خلال منظور ديني آخر وضعه نصب عينيه، دون أن يكون بينهما أي صلة أو علاقة.

المادية.. والمثالية.. والدين

يتخيل رئيس قسم الفلسفة - ولا أدري ما هو مصدر هذا الخيال - أن أئمة الفلسفة المثالية أقرب إلى رضا المسلمين من أئمة الفلسفة المادية. ولعله يتصور أن بين المسلمين والفلاسفة المثاليين قاسماً مشتركاً من الجنوح إلى الأوهام والأخيلة التي ينأى عنها الفكر المادي، على حين يختلف المسلمون عن أصحاب الفكر المادي باعتماد هؤلاء على الموازين العلمية، وشروء المسلمين عنها..

يقول: «من المؤكد أن العوامل الدينية هي التي تفسر جانباً كبيراً من المكانة التي أحرزتها الفلسفة المثالية، والسمة السيئة التي اكتسبتها الفلسفة المادية وكذلك الوضعية لدى كثير من مفكرينا والمشتغلين بالفلسفة في بلادنا، ذلك لأن المثالية ترتبط في أذهان هؤلاء بالجوانب الروحية والمثل العليا، في حين أن المادية ترتبط بالسعي وراء الماديات».

من قال هذا؟

من أين للكاتب هذا التصنيف لكل من الفلسفتين المثالية والمادية، في ميزان الرؤية الإسلامية؟

أما أنا فلم أطلع قط على شيء من هذا التصنيف.

إنني - بكل تأكيد - لم أعرف ولم أسمع أن أمثال «بركلي» و«هوكسلي» و«كانت» و«هيجل» من الفلاسفة المثاليين قد أحرزوا لنفسهم في الاعتبار الإسلامي مكانة أرفع شأن مما أحرزه لأنفسهم في الاعتبار ذاته أمثال «ماركس» و«أنجلز» و«بوكنز» و«لينين».

إن مقياس البصيرة الإسلامية يقرر أن الإلحاد المادي ليس أكثر سوءاً من الإلحاد المثالي، بل إن هذا الثاني يضيف إلى مساوئه الإلحادية سخافة التخريف والجنوح عن بدهيات المعرفة وحقائقها الأولى.

ولئن كان في تخيلات «هيجل» عن الوجود المطلق، وفي أوهام «سيرن كير كجورد» عن وحدة الوجود وعن آماله في الاتحاد مع ما يسميه: الوجود الأبدي الأقدس، وفي سمادير «فخته» عن أسبقية الفكر على كل شيء وأن منه ينبثق كل من المادة وصورتها معاً — نقول: لئن كان في أوهام هؤلاء ما يجعلهم في مقياس الموازين الغربية مؤمنين بالله عز وجل، فإنها في معيار الحقائق الإسلامية إيمان وهمي أخرق. بل إنه ليس في مآله إلا لوناً سخيلاً من ألوان الإلحاد، جاء يطفو على سحابة من الأخيلة الخرافية المجنحة.

ولقد أوضحت في كتابي «نقض أوهام المادية الجدلية» أن الحق في كثير من الجزئيات التي اختلف فيها الماديون والمثاليون، إنما هو في جانب الماديين، وإن كانوا يجحدون بالخالق. وليس في ذلك الإيمان الأخرق الذي ينادي به المثاليون ما يسوّغ أي جنوح عن الحق أو أي تحيز إلى الباطل.

تلك هي طريقة الذرائعيين الذين يسخرون سبل الإيمان أو الإلحاد، كلما اقتضت المصلحة، أداة لعصبياتهم وخادماً لموروثاتهم أو خلفياتهم.

أما الإسلام فقد حارب النهج الذرائعي وحذر منه، بمقدار ما عانق الرؤية العلمية الصافية وحاكم إلى موازينها، وتسامى على كل صداقة وعدوان في سبيلها.

وكيف يرضى الإسلام أن يصطفي المسلمون لأنفسهم أصدقاء بهذا الدافع الذرائعي أو العصبي، وإن قرار الإسلام في كتاب الله تعالى يقول:

﴿ولا يجرمكم شأن قوم على أن لا تعدلو، اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾.

ولكن أليس عجباً ألا يعلم بدهيات هذه الفروق بين قانون الرؤية الإسلامية والرؤى الدينية الأخرى عند الغربيين، باحث فلسفي يتبوأ كرسي الفلسفة ويرأس قسمها في واحدة من جامعاتنا العربية المعروفة؟!...

بل أليس عجباً أن تصنف موازين الرؤية الإسلامية لدى باحث يتمتع بقسط ما من الثقافة والدراسة، في قائمة مذاهب الفكر المثالي؟

* * *

إن من الأمور التي باتت في حكم البدهيات الواضحة، أن المبادئ والعقائد الإسلامية جاءت ثمرة منهج علمي راسخ متماسك؛ وهو منهج مستقل بذاته لا ينتمي إلى أي رؤى فلسفية، ولا يجنح إلى مذهب منها دون مذهب، ولا يحابي واحداً منها على حساب غيره.

ونهج الذي يسير عليه لا يعجب المثاليين كما لا يعجب الوضعيين كما لا يعجب الماديين، تماماً بالقدر الذي يسفه كل من هذه المذاهب الثلاثة بعضها البعض.

وليت أن رئيس قسم الفلسفة شغل وقته وجهده بالعمل على تحرير المذاهب الفلسفية من صراعاتها الفكرية، والسعي لإطلاق سراح أئمتها من سجون الحيرة التي كانت ولا تزال تطوف برؤوسهم حتى حيال الأمور البدهية في هذا الكون.

إذ إن الفلسفة لا يرمى لها أن تحتل كرسي الأستاذية والقيادة للفكر الإنساني، وهي لم تستطع بعد أن تقود نفسها على صراط علمي مستقر بين الأصول والعالم، بعيداً عن الحيرة والاضطراب. ولكن الكاتب الفيلسوف لما لم يستطع أن يتخذ سبيلاً إلى ذلك، نظراً إلى أن من شأن طبيعة الفكر الفلسفي التطوح بين الاحتمالات والتفسيرات المختلفة المتناقضة، ومن ثم بعث قدر كبير من الحيرة والاضطراب في الفكر - بل في النفس أيضاً - فقد رأى أن يشغل نفسه بنقد الإسلام، والتسامي - ولو بالأحلام والأمانى - على الحل الإسلامي للغز الكون والوجود والإنسان.

على الدين أن يتخلى عن العلم!..

نعم، هكذا يطلب الكاتب!..

إنه يحتج على الدين، أي على الإسلام، أنه قد اشتط بنظره إلى خارج حدوده، واقتحم السبيل إلى ما لا يحسنه ولا يعنيه، ألا وهو البحث في الطبيعيات وفي الكونيات. وقد كان عليه أن يهتدي بهدي الفلسفة وأهلها الذين اعترفوا بعجزهم عن الخوض في تلك الميادين، فوقفوا عند حدود ما يعرفون!..

ومن الواضح أن إصبع الاتهام هنا إنما تتجه إلى القرآن. وذلك عندما يشتط (بنظره وعلى حد تعبيره) فيدخل فيما ليس من شأنه ولا اختصاصه، إذ يطلق أحكامه التقريرية عن الكونيات كالسماوات والأرض والأفلاك والبحار والرياح واللواحق والسحب والأمطار وقانون اختزان المياه، ونحو ذلك. لقد كان على فقهاء النصوص الدينية - بنظر الكاتب - أن يقطعوا صلة ما بين هذه النصوص ومعانيها الكونية، بأي وسيلة من وسائل التأويل أو التحوير أو القراءة المعاصرة، حتى يوقفوا الدين بذلك عند حدوده، ويبعدوه عما لا يدخل في اختصاصه.

وأنا، فكم كنت أود أن يبين لي هذا الكاتب وأمثاله، الجهة أو الدولة أو الشخصية التي رسمت للدين حدوده وعرفته على اختصاصه.. وعندئذ يكون بوسعنا أن ننضم إليه، في تذكير الدين بهذه الحدود التي يجب ألا يتجاوزها، واختصاصه الذي ينبغي أن لا يتعداه.

على الدين أن لا يتحدث عن شيء من الكونيات وأن لا يذلي بأي حكم في حقها. لأن هذا الحديث يدخل في نطاق العلم، والدين لا علاقة له بالعلم!..

إن هذا الكلام يعني أن الكاتب يعترف بالدين، ويقر بأن له مهمة ووظيفة في الحياة، غير أن هذه المهمة لا تتصل بالعلم من قريب أو بعيد.

ولكننا نسأل بدورنا: ما هي هذه المهمة التي لا صلة لها بالعلم؟ وما هي قيمتها في حياة الإنسان بعد أن تنفصل عن العلم؟.. ومن ذا الذي يملك أن يقود الإنسان المتميز بالعقل في طريق لا شأن ولا صلة له بالعلم؟!..

ثم بأي حجة يضيق الكاتب من مدلول العلم ومعناه، حتى يحصره في مسائل الطبيعيات والماديات، ولم نعلم للعلم يوماً ما إلا معنى واحداً قال به الفلاسفة والحكماء والعلماء قديماً وحديثاً، وهو: إدراك الشيء على ما هو عليه بدليل. أو هو بتعبير آخر: موافقة المفهوم الذهني للمصادق الخارجي بدليل.

وهل فرض الدين وجوده يوماً ما، منذ فجر وجوده، إلا بسلطان العلم؟ وهل الدين في حقيقته إلا الدينون لمن بيده مقاليد العلم؟

ونظراً إلى أن هذا الكاتب لا يصارحنا برأيه الخاص في مصدر الإسلام والقاضي به والداعي إليه، فلا بد أن نفترض، من قبل حسن الظن به، أنه يرى ما يراه ويعرفه المسلمون جميعاً، من أن الله عز وجل هو مصدر هذا الإسلام، وهو منزله وشارعه والأمر للناس جميعاً بالتزامه واتباعه. ذلك لأن الله عز وجل لا غيره هو القائل خطاباً لسائر عبادته في الأرض:

﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾.

وإذن، فلا معنى لكلام هذا الكاتب المتفلسف إلا أنه يتجه بالنصح لفاطر السماوات والأرض، مبدع النواميس الكونية وخالق القوى والقدر، أن لا يخوض في خطابه لعباده، في شيء من مسائل الكون والطبيعة، لأنها ليست من اختصاصه، وإنما هي من اختصاص عبادته الذين خلقهم فسوَّاهم وجعل لهم الأبصار والأفئدة وعلمهم ما لم يعلمون!!.

فهل في هذه الدنيا كلها من يؤمن بالله عز وجل، ويوقن بأن القرآن كلامه، ثم ينطق بهذا اللغو العجيب؟!

ولكن رئيس قسم الفلسفة في جامعة من أبرز الجامعات الخليجية، كتب هذا الكلام، وأبدى أسفه الشديد لأن الدين الإسلامي لم يقف عند الحدود المرسومة له، كما فعلت الفلسفة التي لم تتجاوز حدودها، بل أبى إلا أن يخوض على غير بيئة في مسائل الطبيعة والكونيات.

بل الرجل يزيد على هذا، فيعلن عن انتظاره لمصلحين جرءاً يقدمون دون مخافة ولا وجل، على إصلاح هذا الفساد، وعلى إبعاد الدين عما ليس من اختصاصه.

ولم يكن ليستوقفني هذا الكلام التافه، بأي تعجب أو استنكار، لو أن صاحبه الذي أقام من نفسه حارساً على العلم ضد غوائل الدين، ضبط الإسلام بأي عملية سطو أو عدوان على حقيقة من حقائق العلم، بأن يرينا نصاً في كتاب الله تعالى تضمن ما يناقض أيّاً من الحقائق العلمية الثابتة.

ولكن الرجل، وهو يقدم نصيحته المجوجة هذه للدين الذي هو الإسلام، ويظهر الخشية منه على العلم وأهله، يعلم علم اليقين (كما يعلم كل مثقف من الناس) أن العلم كان ولا يزال ساجداً لكل آية، بل لكل جملة، في كتاب الله عز وجل. ولا شأن لنا هنا بالنظريات والفرضيات التي تتطوح في غمار التجارب والتصورات.

فهلاً وضعنا هذا المشفق على مصير العلوم من غوائل الدين الذي (يتدخل فيما ليس من شأنه) أمام طائفة من تجنيات الدين على العلم، لا، بل أمام موقف واحد تجنى فيه الإسلام على حقيقة علمية ثابتة؟

نقول كل هذا بناء على ما افترضناه - من قبيل حسن الظن به - أنه يفهم ما يفهمه المسلمون جميعاً من أن الله عز وجل هو رب هذا الدين ومنزله.

«أما إن افترضنا أن الكاتب عاقل من الناس، ومن ثم فلا يعقل أن يهذي هذا الهذيان المنكر، ويقدم النصح لتقيوم السماوات والأرض أن لا يخوض بدينه في قضايا العلم، وأن يحيلها إلى المتخصصين من عباده، كما فعل الفلاسفة العقلاء من قبله، فلا مناص إذن من فهم المعنى الوحيد الذي لا ثاني له، لكلامه هذا، ألا وهو أن القرآن إنتاج عقل بشري، سواء أكان عقل محمد عليه الصلاة والسلام أو عقل غيره من العرب، وبذلك يصبح الدين الإسلامي في مجموعه إبداعاً إنسانياً وتراثاً عربياً خاضعاً لاحتمالات الوقوع في الخطأ والصواب، بل هو عندئذ من تصورات ومواضع أناس لم يكن لهم زاد من الثقافة ولا دراية بالعلم والحضارة، بل كانوا مخلفين وراء دنيا الأنشطة العلمية والحضارية. ومن ثم فقد كان عليهم - وهم واضعوا هذا الدين - أن لا يخوضوا به وراء حدود جزيرتهم وأن لا يدونوا في كتابه أكثر من أحداث هذه الجزيرة وأنبائها.

على أن الرجل يرى مع ذلك - متفضلاً - أن لا حاجة في الوقت الحاضر إلى القيام بثورة شاملة للقضاء على الإسلام، بل لا مانع من أن يأخذ طريقه في المجتمع إلى جانب سائر الأديان الأخرى، ولكن على أن يتم إبعاده عن العلوم والاقتصاد والأنشطة الفكرية والسياسية. وأن يمنع من الخوض فيما ليس من شأنه...!

* * *

أي قاسم مشترك بقي بيننا وبين الكاتب لنناقشه على أساسه؟ من الواضح أنه لم يتبق بيننا وبينه، في هذه الحال، أي أرض مشتركة نقف معه عليها لنحاوره انطلاقاً منها، اللهم إلا شيء واحد هو «المنهج» و«المنطق الدقيق» اللذان يتباهى بهما، ويأسف في صدر مقاله، لافتقار الفكر الديني في رؤوس المسلمين إليهما.

إذن فلنقبض على كلمة «المنهج» هذه، ولنحاكم هذا «المنهجي» إليها. أين هو المنهج في هذا الذي تكتبه وتقرره، وأين هو «المنطق الدقيق» في هذه المخاضة التي تخوضها عن الإسلام والعلم؟

أمن المنهجية في شيء أن تناقش المسلمين في إسلامهم، قبل أن يكون بينك وبينهم تلاق واتفاق على قاسم مشترك في معنى الإسلام ومصدره؟

أمن «المنطق الدقيق» في شيء أن تناقش خصمك في موضوع، لم تتفق على حقيقته ومفهومه، وأن تتصارع الحجج بينكما على أكثر من مورد؟

كيف تستسيغ، وأنت الفيلسوف المثقف، أن تناقشني في الإسلام الذي هو في ذهلك تراث من وضع الجزيرة العربية، بينما هو في ذهني وحي منزل من الله عز وجل، دون أن تكاشفني بهذه المفارقة الخفية بيني وبينك، وتمضي تدلي بحججك من منطلق ما تخفيه عني في ذهلك، بينما أقارعك الحجة من منطلق ما أصارحك به من إيماني الراسخ بالله عز وجل وكتبه ورسله؟

ألم تسمع - وأنت الباحث المنهجي - بنقطة (تحرير محل النزاع) وأنها المحور الذي لا يصلح دوران النقاش إلا عليه؟

أنت تتصور أن الإسلام ديانة وضعية صنعتها عقول بشرية، فهي تخضع لاحتمالات الخطأ والصواب والمعرفة والجهل.

ونحن نجزم بأن الإسلام حقيقة موضوعية ذات وجود مستقل عن فكر الإنسان، تتمثل في الوحي الإلهي المنزل على سيدنا محمد (ص).

فبأي مسوغ منهجي تتجاهل هذا الخلاف بيننا في فهم المصدر والمنطلق، ثم تلقيه وراءك ظهيراً، وتمضي في مناقشتنا في الفروع والجزئيات، بعد أن تلونها بلون تصوراتك الخاصة بك والتي لا نشترك معك منها بشيء؟

ألا تعلم، وأنت الذي تنعي علينا (اللامنهجية) أن الخطئين المتوازيين لا يمكن أن يلتقيا مهما طال بينهما التنافس والسباق؟

وإذا كان مما يهكم حقاً أن نبلغ معك إلى الحقيقة العلمية البعيدة عن التخيلات والأوهام، فلماذا لا تصارحنا ولا تلتفت أنظارنا إلى أننا مخطئون في فهم مصدر الدين وأساسه، من حيث تنبّهت أنت إلى ما لم ننتبه إليه وتوقيت هذا الخطأ الذي انجرفنا فيه؟

لماذا لا تعود بنا إلى أصل المشكلة التي بيننا وبينك، فتقنعنا بما قد أوتيت من حجة وبرهان، بأن الإسلام، في مصدره: القرآن والسنة، ليس وحياً إلهياً كما قد توهمناه وإنما هو مجموعة رؤى وأفكار بشرية أكل عليها الدهر وشرب، وعندئذ سنواجهك بالبرهان الذي وقفنا عليه واهتدينا به في اليقين بأن الإسلام وحي تنزل من عند الله وليس تراثاً بشرياً ظهر في الأرض. ولن تختفي الحقيقة لدى تقابل الأدلة والبراهين، وسيمتاز الوهم والزيف عن الحق الذي لا مربة فيه. ولسوف تجدنا لا نرضى عن الحق بديلاً، ولسوف تجد أن إسلامنا هذا ربّانا على أن لا نستبدل بميزان العلم الحقيقي شيئاً، حتى ولو كان تراثاً أو ديناً، أجل فلقد ربّانا على اتباع هذا النهج منذ أن خاطبنا قائلاً:

﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد، كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ الإسراء ٣٦.

أما أن تكتم عنا خلافاك الجذري معنا في فهم المصدر والأساس، ثم توجع رؤوسنا بالجدل الذي لا ينتهي، دفاعاً عن النتائج التي أفرزها انفرادك عنا بالرأي الذي انتهيت وتكتمت عليه، فلا ريب أنه عبث، وأشهد أنك تعلم بأنه تضییع للوقت من غير طائل.

وان العمر لأثمن من أن نضيعه معك في هذا الجدل العابر الذي لا نهاية له، ومن ثم فلا معنى له.

الكاتب يكلم نفسه.. ويقترح على ذاته

بعد هذا الذي قلناه لكاتبنا «المنهجي» صاحب «المنطق الدقيق» نعود فنضيف الكلام التالي:
إن أبى الكاتب الفيلسوف رجوعاً إلى محور البحث ومصدر الخلاف، وأصرّ على أن يعابثنا بنقده وتقديم اقتراحاته بهذه الطريقة، فلا ريب أن لا شأن لنا بشيء مما يقول، ولسنا نحن المعنيين بخطابه وحواره وانتقاداته، إذ لسنا من ذلك الإسلام التراثي الذي يتصوره في شيء. وإنما هو إسلام ابتداعي خاص قائم في ذهنه هو، وربما في أذهان قلة من أمثاله.

وإذن، فهو إنما يكلم نفسه ويحاور ذاته، بوصفه صاحب ذلك التصور الذي يترتب عليه عرض ما يبديه من انتقادات واقتراحات.

بل إن من الإنصاف أن أقول: إن الرجل منطقي في أفكاره الفرعية هذه التي يبديها ويتحمس لها، إذ هي منسجمة كل الانسجام مع ذلك الإسلام الخاص به والقائم في ذهنه. إنه يقول لنا، وبكل بساطة، إن الفلسفة ترفض اعتقاد وجود معصوم عن الخطأ أياً كان هذا المعصوم، شخصاً أو مذهباً أو كائناً ما. وهو يعتز بانتصاره لهذا الرفض، ويخطئ الدين في ذهابه إلى خلاف ذلك!!.

وإننا لنرى أن هذا الرفض نتيجة طبيعية ومنطقية لتصوره بأن الإسلام ليس إلا نسيج فكر إنساني، وبأن الدنيا ليست أكثر من حقل للأفكار البشرية التي تخطئ وتصيب. ومن ثم فلا عجب من أن يرى صاحب هذا التصور أن القرآن واحدة من ثمار هذه الأفكار، وأن يقف موقف النكر، بل الساخر، من قوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾.

وهو يقرر أيضاً، بكل طمأنينة ويقين، أن مبدأ صلاحية الدين لكل زمان ومكان مرفوض أيضاً، وأن القرار الفلسفي الذي يخالف ذلك هو الحق الذي يجب المصير إليه!!..

ونقول: إن هذا الرفض نتيجة منطقية وطبيعية أيضاً لذلك التصور في فهم الإسلام، بل هو من مستلزمات القول بعدم العصمة، إذ من أين تأتي الصلاحية لكل زمان ومكان إذا كان هذا الدين بحد ذاته ثمرة فكر يحتويه زمن محدد؟ ومن المعلوم أن المطلق لا يمكن أن يتولد من الواقع النسبي.

ويمضي الرجل في تجميع النتائج المنطقية لتصوره الخاص به للإسلام، فينكر إعطاء النص الديني أي حاكمية أو سلطة في شيء من ميادين الأحوال الشخصية أو السياسية أو الاقتصاد أو العلوم أو الاجتماع. ويرى أن قبول هذه الحاكمية - بأي صيغة كانت - يناقض النزعة الإنسانية في التراث الفلسفي.

ولا ريب أن هذا الإنكار هو الآخر ثمرة طبيعية لتصوره أن النص الديني ليس إلا صياغة بشرية، في كل من الشكل والمضمون وأنه ليس، كما يقولون، وحياً منزلاً من السماء.

إنن فما الأمر العجيب الذي نستنكره؟

إن الأمر العجيب الذي تشتمز منه موضوعية الفكر والنقاش، هو أن يخفي الرجل عنا نظرتة الشخصية هذه إلى الإسلام، ثم يمضي يناقشنا في النتائج المنبثقة عن نظرتة هذه، وهو يعلم أننا لا نلتقي معه على أصول واحدة لها. بل يلح علينا - على الرغم من هذا - أن نفهم هذه الفروع كما يفهم، وأن ننفذ اقتراحاته كما يريد!!..

فكيف يمكن أن نسلم له أنه ذو «منطق دقيق»؟ وما هو سلطان هذا المنطق وأين هو أثره في هذا المجادلة الخداعية المكشوفة كما رأينا؟

وليت أن الرجل يتركنا ننتبه إلى مذهبه الشخصي في فهم الإسلام وتصوره ومصدره، من خلال مستلزمات كلامه ومقتضيات أفكاره كما لاحظنا.

ولكنه لا يتركنا لندرك ذلك، بل يصر على أن يلبس علينا الأمر، ويزيد على هذا فيجعل من نفسه واحداً من أولئك المتفلسفين الذين دافع عنهم وأشفق عليهم، إذ تضطربهم المخاوف إلى مراوغة النصوص والتلاعب بالحجج والبراهين.

فهو عندما يرفض «سلطة النصوص الدينية» يوهمنا أنه لا يريد بذلك أن ينكر الوحي الإلهي، ويحذرنا من أن نتهمه بذلك بل الذي يريد أن يفهمنا إياه أن الوحي لا يمكن أن يتنزل إلا على بشر من الناس. وإذا انسكب الوحي في الذات الإنسانية، فإنه يفقد بذلك ذاتيته، ويندمج في الكيان الإنساني، بكل ما يتصف به من قصور وضعف وأهواء. فيفقد الوحي بذلك عصمته وصلاحيته المطلقة، ولا بد أن يفقد عندئذ هيمنته وحاكميته.

أجل.. هذا ما يقوله بالضبط فيلسوفنا الكبير!..

هل في الناس كلهم من لا يعلم أن هذا الكلام العجيب صورة تطبيقية لمن قال عنهم من قبل، مشفقاً ومدافعاً: إن المخاوف تضطربهم إلى المناورة والمراوغة من حول الأدلة والنصوص؟ ولكن من هو هذا السانج المافون الذي يمكن أن يخدعه هذا الكلام، على الرغم من كل ما فيه من مراوغة وخداع؟

أي من هو هذا السانج الذي يصدق بأن الكاتب موقن بأن الله موجود وبأن القرى وحي آت من لده فعلاً إلى رسوله محمد عليه الصلاة والسلام، ولكنها محاولة فاشلة من الله عز وجل، إذ فاتته - أي فات الله عز وجل - أن الوحي إذا انسكب في الذاتية الإنسانية فقد بذلك ذاتيته واندمج في الكيان الإنساني بكل ما يتصف به من قصور وضعف فيفقد الوحي بذلك عصمته وصلاحيته!..

وهكذا فإن رئيس قسم الفلسفة يكون قد تنبه إلى هذه الحقيقة التي لم (ينتبه) إليها الله عز وجل، عندما أنزل تعاليمه الموحى بها إلى الرسل والأنبياء!..^(١)

أصبح أن الكاتب موقن بأن منزل هذا الوحي هو الله، وأنه عز وجل لم يعلم هذا الذي علمه عباده أصحاب «الضعف والقصور والأهواء» على حد تعبيره، فسلك بوحيه إليهم سبيلاً لم يصل إليهم إلا وهو مندمج في الكيان الإنساني ممزوج بمظاهر قصوره وأخطائه؟

ألا يعلم هذا الكاتب - وهو رئيس قسم الفلسفة - أن الله عز وجل إن كان قد بلغ به العجز إلى حيث لا يستطيع أن يبلغنا وحيه بما يتضمنه من تعليمات إلا ممزوجاً بشوائب البشرية مستهلكاً وسط كدورات الضعف والعجز الإنساني، فمن المحال أن يكون إلهاً، بل من المحال أن يتسامى بأي درجة على عباده الذي تنبهوا من حيث لم يتنبه هو، وعلموا من حيث لم يعلم.

أصبح بعد هذا كله أن يكون هذا الكاتب موقناً بوحى.. وبإله؟..

أليس هذا كمن يخادعنا فيقول: من خلق الله؟

(١) نستغفر الله من هذا اللغو الذي اضطرنا إليه تصوير التهافت العجيب الذي يتمرغ فيه صاحب هذا الكلام ممن حيث يوهمنا أنه أستاذ في المنهجية و«المنطق الدقيق».

يسميه: الله، شأن من يؤمن به ويوقن بوجوده، ثم يسأل السؤال المناقض لإيمانه هذا فيقول: من خلقه! .. وقد علم كل عاقل حتى من سدج الناس وبسطائهم أن الله عز وجل هو إله الكون، خالق غير مخلوق، صانع غير مصنوع، وأن وجوده لا بد أن يكون من ذاته لا فيضاً من غيره. أجل، إنه لون مكشوف وممجوج من الخداع.

والعاقل الذي يتصور أن الله من العجز بحيث لا يستطيع أن يبلغ أخباره وتعاليمه لعباده صافية عن الدخيل والشوائب، لا بد أن يدرك في الوقت ذاته أن هذا الكائن الذي يعاني هذا العجز ليس بإله. وإذا كان هذا ما لا بد أن يدركه كل عاقل، فهو ما لا بد أن يدركه - من باب أولى - رئيس قسم الفلسفة.

ولكن رئيس قسم الفلسفة يصرّ، على الرغم من هذا، بأنه مؤمن بالوحي، ومن ثم موقن بالله عز وجل، ويحذرننا من أن ننتهمه بخلاف ذلك، إنه يصر على هذا كله كي يتسنى له اتهام الله عز وجل بالجهل والعجز، ثم كي يتسنى له البرهان على أن وحيه هذا غير معصوم وأنه غير صالح لكل زمان ومكان.

وكأن الرجل لا يشفي غليله أن يزعم بأن الله لا وجود له، ومن ثم فلا وجود لما يسمى بالوحي الإلهي، وإنما الذي يشفي غلته أن يقول لنا، بل أن يعلمنا، أن الله موجود وأن له وحيّاً خاطب به البشر، ولكنه إله عاجز مغلوب على أمره، لم يستطع أن يوصل وحيه إلينا إلا مستهلكاً متبدداً في بشرية الرسل والأنبياء النظوية على الضعف والعجز.

فهل سمعت بتليبس وتدلّيس ومراوغة عن الحق أوضح من هذا وأعجب.

ومع ذلك فإن بطل هذا المراوغة ينعي علينا عدم الانضباط بالمنهجية و«المنطق الدقيق» ويعلمنا كيفية الالتزام بهما، من خلال هذه المراوغة! ..

هل الوحي القرآني ممزوج بشوائب البشرية؟

بقطع النظر عن كل ما قلناه، دعنا نتساءل: هل الأمر في حقيقته كما يدعي رئيس قسم الفلسفة؟ أي هل القرآن الموحى به إلى سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، ممزوج ومستهلك في شوائب بشرية؟ ها هو القرآن ذا بين أيدينا، موضوع تحت مجهر النظر والتدبر من عقولنا، إنه وحي صافٍ خالص عن الشوائب، في كل من صياغته اللفظية ودلالته الموضوعية. لم يتزبد محمد (ص) على بنيانه التعبيري حرفاً واحداً، ولم يصف من عنده إلى معانيه أي معنى. وصدق الإله الذي قال عن رسوله، تأكيداً لهذه الحقيقة:

﴿ولو تقول علينا بعض الأقاويل، لأخذنا منه باليمين، ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين﴾ الحاقة ٤٤.

ولا نعلم إلى اليوم أن مفكراً في تاريخ الفكر العربي أو الإسلامي أو أديباً في تاريخ الأدب العربي، أو فيلسوفاً في تاريخ الفلسفة العربية زعم أن القرآن لم ينتزل على محمد حتى امتزجت حقائقه الربانية في

بشريته، وتعكر صفاؤه في كدورات ضعفه وعجزه الإنساني، فتحول ذلك الوحي الصافي إلى أفكار وصياغات بشرية غير منزهة عن الخطأ والانحراف.

ولو كان في الأمر شيء من ذلك، لكان أولى الناس بالشعور به والإعلان عنه والتنبيه إليه سيدنا محمد (ص) ذاته.

مع ذلك فلنكن هذا الرجل هو أول من علم ذلك فأعلن عنه، لا مانع.. ولن يمنعنا شيء من الإصغاء إلى هذا الذي امتاز عن سائر الناس بمعرفته والاطلاع عليه، من هذا الأمر.

ولكن فما له لا يبدأ قبل كل شيء فيحدثنا عن نظريته الشمولية هذه إلى الوحي وحقيقته وما قد تسرب إليه، مشفوعة بالأدلة العلمية التي وضع يده عليها؟.. وهذا يقتضي أن يضعنا أمام الملف الكامل للنتائج التي انتهى إليها من خلال دراسته العلمية والتحليلية للقرآن الذي يمثل الوحي المتلوه المنزل على رسول الله (ص).

أجل.. ماله لا يحدثنا قبل كل شيء، عن هذه المشكلة الكلية التي وضع يده عليها، على أن لا يقتصر حديثه في ذلك على دعوى عارية يطرحها، وعلى أن لا يجعل دليله عليها مجرد أوهام وتخيلات. أعتقد أن كلاً من «المنهجية» و«المنطق الدقيق» اللذين يعتز الكاتب بهما، ويأسف لعدم التزامنا بهما، يستوجب البدء بهذه المشكلة الكلية قبل الخوض في المسائل والقضايا الجزئية.

* * *

وعلى الرغم من أنني واحد من «الإيمانيين» الذين يقول الكاتب الفيلسوف عنهم: إنهم يعتمدون على القول المعتقد تسليماً ودون أي نقاش، أجدني منساقاً بدافع افتراض أجاري به دعوى هذا الكاتب، إلى النظر من جديد إلى القرآن الذي ما مرّ عليّ يوم إلا ازددت يقيناً بأنه الكلام الرباني المنزه عن شوائب البشرية ومظاهر الضعف الإنساني، واضعاً يقيني هذا في زاوية نائية من فكري، مبتدئاً رحلة جديدة على درب التبصر العلمي بحقيقة القرآن ودلائل صدقه وإعجازه.

فماذا أجد في رحلتي هذه؟

إنني أحاول أن أعثر في شيء من آيه أو بحوثة وموضوعاته على أي سمة إنسانية أو على أي بصمة من بصمات الفكر الإنساني، فلا أجدني من ذلك كله إلا أمام مظهر جلال الربوبية يتبدى واضحاً خلال كلماته وجملته وآياته.

وهذا هو المعنى الأول، أو المظهر الأول، لإعجاز القرآن الذي أذعن له، كما يقول المعري، كل جاحد ومهتدي وكل متنكب عن المحجة ومقتدي^(١).

ولعل من الخير أن نحلل هذا المظهر الإعجازي «مظهر جلال الربوبية في القرآن» بشيء من الدقة والتفصيل، حتى يتبين للكاتب الذي يجهل الحقائق أو يتجاهلها أننا لم نكن يوماً ما لنعانق القول المعتقد تسليماً ودون أي نقاش.

(١) انظر رسالة الغفران للمعري: ٤٧٩.

أجل، سأمضي في تحليل هذا المظهر الإعجازي، الذي يوضح مدى المسافة الفكرية التي سلكناها تدبراً ونقاشاً، على طريق وصولنا إلى يقيننا الاعتقادي الذي نركن إليه اليوم بكل طمأنينة وإذعان. وهي ذاتها المسافة التي قفز فوقها الكاتب المتفلسف دون أي مرور بها أو وقوف عندها، لينتهي إلى تصوراتهِ الاعتقادية عن الوحي الإلهي تسليماً، ودون التزام أي منهج، أو التبصر بأي نقاش؛ فاعجب لمن يتلبس بالداء ثم يتهم به الأصحاء الأبرياء!!..

إن خلاصة برهاننا العلمي الذي وعيناه وناقشناه وقلبناه على وجوهه، إلى أن أسلمنا بالمنهج المنطقي إلى الحقيقة الناطقة بأن القرآن يشع، من أوله إلى آخره، بمظهر الربوبية الصافي عن الشوائب، ومن ثم فلا يمكن أن يكون كلام بشر من الناس، تتمثل فيما يلي:

من المعلوم أن الكلام مرآة دقيقة لطبيعة المتكلم، فما تتجلى الطابع والأغوار النفسية لشخص على شيء، كما تتجلى على ما قد يكتبه أو يقوله. وكلما تبسط الإنسان في الحديث وجوانب القول ازدادت خصائصه النفسية جلاءً ووضوحاً.

لذا، لم يكن من اليسير أن يقلد كاتب كاتباً آخر في أسلوبه إذا كتب، فلا يستطيع الرجل أن يتقمص في كتابته نفسية المرأة مثلاً.. ولا يستطيع كاتب معاصر - مهما بلغ من السيطرة على أسلوبه البياني - أن يقلد كاتباً عاش قبل هذا العصر.. ولقد حاول الكثيرون أن يقلدوا أسلوب الجاحظ مثلاً، فما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً..

ذلك أن الأسلوب ليس مجرد طريقة معينة في صوغ العبارة ووصف الكلام، بل هو قبل ذلك مرآة دقيقة لنفسية الكاتب صاحب الأسلوب. فلئن استطاع هذا الكاتب أن يقلد الآخر في صوغ العبارات، فهيئات أن يستطيع تقليده في إبراز نفسية كنفسيته. فمن هنا يأتي العجز عن أن يتقمص أي كاتب أسلوب غيره.

وليزداد الأمر وضوحاً لك، إفرض أن العقاد رحمه الله، أحب أن يقلد - وهو الكاتب القدير - أسلوب المازني رحمه الله في مرجه ودعابته، أفيسطيع ذلك بنجاح؟.. من البدهة بمكان أن أيّاً منهما لا يملك تقليد الآخر، لأن ما طبع عليه كل منهما من الطابع النفسية الخاصة به يحول دون إمكان التجرد من طبعه ليمثل طبع الآخر. إن من الواضح لنا جميعاً أن أيّاً منا لا يستطيع أن يتجرد عن طبعه ويرتدي طبعاً آخر لم يفطر عليه، ولو على سبيل التقليد والتمثيل، وهذا على الرغم من اشتراكنا جميعاً في قاسم مشترك من الطبيعة الإنسانية العامة.

فإذا اتضح لنا هذه الحقيقة، فأحرى - في باب البدهة والوضوح - أن لا يستطيع إنسان من الناس أيّاً كان، أن يتجرد عن بشريته وطبيعته، ثم يجعل من نفسه إلهاً يتصف بكل ما لا بد أن يتصف به الإله الحقيقي من الصفات الربانية المضادة للطبيعة البشرية ومظاهر الضعف الإنساني، فينطق بكلام تبرز فيه هذه الربوبية بكل ما فيها من صفات وخصائص، مجرداً عن سائر الصفات والطابع البشرية العامة. ولا أظن أن في الناس، على اختلاف نحلهم ومذاهبهم، من يجهل هذه الحقيقة العلمية التي لا تخضع لأي ريب أو نقاش.

والآن، فلنفرض أن القرآن كلام بشر من الناس، أو أنه - كما يرى الكاتب الفيلسوف - وحي إلهي تبدد واستهلك في الطبيعة البشرية التي عجزت عن أن تكون وعاء أميناً له. إذن يجب أن نرى القرآن فياضاً بسائر مظاهر الضعف الإنساني والصفات البشرية. ولو كان القرآن في واقعه كذلك، لما ترددنا في صحة كلام رئيس قسم الفلسفة، بل لذهبنا إلى أبعد من ذلك، ولجزمنا بأن هذا الكتاب ليس إلا تأليف بشر من الناس ليس بينه وبين الوحي الإلهي أي نسب أو امتزاج.

ولكننا تأملنا في هذا الكتاب، ووقفنا أمام آياته التي تخاطبنا بالأمر والنهي أنا وبالإخبار والإعلام أنا آخر، وأعدنا فيها التأمل والتدبر أكثر من مرة، فإذا هي تشع بجلال الربوبية ومظاهر الألوهية، دون أن نجد فيها أي بصمة من البصمات البشرية أو أي معلمة من معالم الطبيعة الإنسانية.

ترى من هو هذا الإنسان الذي اخترق نواميس العلم التي لا مجال لنكرانها، مما أوضحناه الآن، فاستطاع - من حين عجز الإنسان عن تقليد طبع أخيه الإنسان - أن يصوغ من عنده كلاماً بعيداً عن شوائب بشريته، يفيض بمعاني الربوبية، وينشر، بل يتقد بجبروت الألوهية، ليجعل بذلك من نفسه رباً للعالمين، ينطق باسمه ويتجلى بمظهره، ويتسم - من خلال كلامه هذا - بكل صفاته؟

إن هذا الافتراض مستحيل بلا شك.. وأوغل منه في الاستحالة أن نتصور أن الوحي أو الكلام الإلهي اصطدم بالسماوات البشرية والضعف الإنساني، فتصارع الطرفان، فتغلبت الطبيعة البشرية بكل ما فيها من ضعف وعجز، وتمكنت من احتواء الوحي الإلهي والهيمنة عليه فإذا هو مستهلك ومتبدد في غمار الطبع الإنسان، وإذا بهذا الطبع هو المتجلي في وحي الله وكلامه.

لا شك أن هذا الكلام ينبثق من سمادير غيبية وهمية لا تلامس شيئاً من أرض الواقع وحقيقته.

فها هو ذا القرآن أماناً وبين أيدينا أين تجد فيه مظهراً من مظاهر الطبيعة البشرية، وأين فيها الآية التي لا تتألق بمظهر أخاذ من جلال الربوبية.

وعلى الرغم من أن القرآن كله مصداق متكامل لهذا الواقع المشاهد الذي أذكر به وأنه إليه، فلأضع القارئ أمام أمثلة ونماذج لهذه الحقيقة الساطعة التي تقف من سمادير هذا الكاتب وأحلامه الغيبية موقف الشرق من الغرب، بل موقف النقيض من النقيض.

تأمل في هذه النصوص القرآنية، وتلمس فيها أي مظهر أو رائحة للطبع الإنساني والهوية البشرية، ثم قل لي هل تجد فيها شيئاً من ذلك؟

- ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري، إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى فلا يصدنك عنها من لا يؤمن بها واتبع هواه فتردى﴾ طه ١٤ - ١٧.

- ﴿ويقول الإنسان إذا ما متُ لسوف أخرج حياً، أولاً يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً، فوربك لنحضرنهم والشياطين ثم لنحضرنهم حول جهنم جثياً، ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمن عتياً، ثم لنحن أعلم بالذين هم أولى بها صلياً وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً، ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً﴾ مريم ٦٦ - ٧٢.

- ﴿وإن كانوا ليقتنواك عن الذي أوحينا إليك لتفترى علينا غيره، وإذا لاتخذوك خليلاً، ولولا أن ثبثناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً، إذن لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيراً، وإن كادوا ليستفزونك من الأرض ليخرجوك منها، وإذا لا يلبثون خلافاً إلا قليلاً، سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا، ولا تجد لسنةنا تحويلاً﴾ الإسراء ٧١ - ٧٧.

- ﴿نحن خلقناكم فلولا تصدقون، أفأرأيتم ما تمنون، أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون، نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون، ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون، أفأرأيتم ما تحرثون، أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون، لو نشاء لجعلناه حطاماً فظلمتم تفكهون، إنا لمغرمون بل نحن محرومون، أفأرأيتم الماء الذي تشربون، أنتم أنزلتموه من الزن أم نحن المنزلون، لو نشاء لجعلناه آجاجاً فلولا تشكرون﴾ الواقعة ٥٨ - ٧٠.

* * *

فتأمل في هذه المقاطع من كتاب الله تعالى، ثم قل لي أفتجد أن مثل هذا الكلام مما يمكن لبشر من الناس أن يصطنعه اصطناعاً وأن ينطق به تمثيلاً أو أن يتحلى به تزويراً؟

أما إن الطبع للغلاب كما قلنا... وليقم أي فرعون من الفراعنة المتألهين أو المتجبرين، ثم ليحرب أن ينطق بشيء من هذا الكلام الذي يشع بمعاني الربوبية ويغمر النفس بالرهبة والجلال، فإن لسانه سيدور في فمه على غير هدى، وسيأتي بكلام يكشف بعضه زيف بعض، فيه محاولة التمثيل وليست فيه صنعته، إذ بين الطبيعة البشرية وصفات الربوبية تناقضاً يئناً يستعصي على أي تصنع أو تمثيل.

أجل، إن بشرية الإنسان وضعفه يمنعانه من أن يقول:

﴿نبي عبادي أني أنا الغفور الرحيم وأن عذابي هو العذاب الأليم﴾، أو أن يقول: ﴿كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون﴾، أو أن يقول: ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾.

ومهما حاول أي من الجبابرة البشر أن يقول شيئاً من هذا الكلام، فسيلتوي عليه لسانه ويتعثر بضعفه ومخلوقيته، ثم لن ينجح في النطق بمثل هذا الكلام.

ومع ذلك فإن رئيس قسم الفلسفة، يقول، في غيبوبة عجيبة عن هذه الحقيقة الأتلة للعيان: إن الوحي الإلهي إذا انسكب في كيان الإنسان فقد بذل ذاتيته واستهلكته الطبيعة البشرية.

إنني على يقين أن الرجل يحمل في ذهنه هذا التصور ويقول هذا الكلام، دون أن تكون له أي معرفة مباشرة بالقرآن، ودون أن يبحث عن مصداق تصوره هذا بالنظر في شيء من آياته. وإنما يتبنى هذا القرار افتراضاً. ويستسلم له استسلاماً غيبياً صافياً عن أدلة المنطق والعلم.

إذ إنه لو عرف القرآن من خلال قراءته أو قراءة بعض من آياته لوقف على مثل هذه المقاطع التي عرضناها، وإذا لوقف على نقیض ما يتصوره ويحكم به من خلال قرار غيبوي مجرد.

كيف يتصور أن بشرية محمد عليه الصلاة والسلام استهلكت ذاتية الوحي الرباني، من يقف بشيء من التدبر على قول الله عز وجل: ﴿ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين، ثم لقطعنا منه

الوتين، فما منكم من أحد عنه حاجزين» الحاقة ٤٤، أو على قوله عز وجل: ﴿إنا نحن نحي ونميت وإلينا المصير، يوم تشقق الأرض عنهم سراً ذلك حشر علينا يسير، نحن أعلم بما يقولون، وما أنت عليه بجبار، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد﴾ ق ٤١ - ٤٤.

ومع ذلك كله، فليس العجيب هذا.

إنما العجيب حقاً أن يتهمنا هذا الرجل بالإيمان التسليمي الذي يقفز فوق النظر والمناقشة، وها هو ذا غارق إلى حد الاختناق في تصورات الوهمية الغيبية التسليمية، دون الوقوف لحظة واحدة على أرض الواقع.

العجيب حقاً أن يتهمنا بعدم الانضباط بالمنهج و«المنطق الدقيق» وها هو ذا يعانق أحلاماً غيبية مجنحة، ثم يتخذ منها قراراً إيمانياً يدين به ويجادل عنه، دون أن يضبط نفسه بشيء من ميزان المنطق الدقيق الذي دفنه حتى الموت تحت قدميه.

أخيراً

ماذا صنعت الفلسفة في سبيل الحقيقة؟

يختتم أستاذ الفلسفة ورئيس قسمها أفكاره الضبابية هذه، بعرض ما يتصوره تناقضاً بين «شكليات» الأحكام الدينية وجزئياتها من جانب، والنظرة الشمولية التي يجب الانطلاق منها والتركيز عليها بالنسبة إلى المجتمع الإنساني من جانب آخر.

فالإسلام «في أحكامه التي يتحمس لها الجيل المتدين اليوم، شكليات من الممارسات الميتة والقيود الجزئية التي لا تستطيع أن تقاوم شيئاً من تحديات العصر ومشاكله السياسية والاجتماعية والاقتصادية»^(١).

فأين هو - في غمار هذه التناقضات المتماوجة - ذلك المنهج المنطقي العظيم الذي تتمتع به الفلسفة؟ وهلا استعانت أو استعان تلامذتها به في جميع هذه المذاهب المتدبرة بل المتناحرة على قاسم مشترك إن لم يمكن جمعها على صراط كلي واحد؟

على الفلسفة، قبل كل شيء، أن تلم شعث أفكارها وأن تجمع أشتات رعاياها وعائلتها من أوديتهم السحيفة المتخاصمة المتقاطعة. فإن هي فرغت من ذلك، وأفلحت في إخضاع أهلها للحقيقة العلمية الراسخة طبق منهجها المنطقي الدقيق، آن لها عندئذ أن تلتفت إلى الدين، أي إلى الإسلام، لتتولى القيام بتوجيهه وإرشاده، ولتهديه إلى سواء الصراط المستقيم.

إننا ما عرفنا الفلسفة، إلى هذا اليوم، إلا معاناة فكرية مخففة على طريق البحث عن كنه الوجود وأسراره.

(١) من نص صاحب المقال.

ويقيننا أن هذه المعاناة ستظل مخفية، وستظل تورث أهلها شيئاً واحداً، هو الحيرة والاضطراب والضياع، ما دامت تحاول استخراج تلك الأسرار الكونية بأداة واحدة، هي هذا الفكر الذي يتمتع به الإنسان، على ما فيه من ضعف في الذات ومحدودية في الساحة التي يملك أن يتحرك فيها.

فإذا هُديت الفلسفة - بهداية أهلها طبعاً - إلى أن أسرار الوجود لا يمكن أن تُستجلى على حقيقتها إلا بتعاون صريح المعقول العلمي مع صحيح المنقول الخبري، فإنها تستطيع عندئذ أن تنتهي من سعيها ومعاناتها إلى غاية مفيدة، وأن تصل إلى الكثير المسعد من حقائق الوجود وأسراره.

وليس صحيح المنقول، هنا، إلا ما ورد من صانع الكون ذاته، سبحانه وتعالى، طبق منهج علمي معروف ومدرّس. علم ذلك من علم وجهله من جهل وستكشف الغواشي كلها عما قريب.

والإلا، فما أطول ضلالة من يتيه داخل نفق مظلم، مستغنياً عن النور المتكافئ الذي لا بد أن يدعم نور عينيه، مكتفياً بتحديق عينيه في الظلمات المحيطة به، مدّعياً أنه يملك من حدة البصر ما يغنيه عن ضياء الشمس المشرقة أو المصباح المنير!..

بقي أن أهمس في أذن أخي رئيس قسم الفلسفة قائلاً:

لك أن تتخذ من الفلسفة، والفلسفة وحدها، رفيق رحلتك هذه التي تقطعها في فجاج الحياة. ولكن لا تنس أن عليك أن تطمئن وتتأكد أن الفلسفة من جانبها وفيه معك في هذه الرحلة، وأنها لن تتخلى عنك في ساعة من أخطر الساعات التي أنت على موعد معها.

إنك لتعلم أن من شروط المرافقة الوفاء والثبات.

وما أظن إلا أن فلسفتك هذه متخلية عنك عما قريب، إن لم تكن قد تخلت عنك الآن فعلاً.

ولعلك تكون قد صحت الآن إلى الحقيقة، وتعرفت على الرفيق الذي لن يتخلى عنك حتى في أحلك الظروف التي قد تمر بك.

ولك مني عندئذ التهنية القلبية الخالصة.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

محمد سعيد رمضان البوطي

المصدر: الدين والفلسفة

أو

بيني وبين رئيس قسم الفلسفة

بقلم: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

كاتب: مكتبة الفارابي - دمشق - لا تاريخ

من الفلسفة الحديثة إلى الفلسفة المعاصرة

صادق جلال العظم

١٩٣٦

قيصر: أعرف أنك مهتم كثيراً بتاريخ الفلسفة، وبتاريخ الفلسفة الحديثة خصوصاً، كما أعرف أن لك مؤلفات ودراسات منشورة باللغتين العربية والإنكليزية تناولت بعض جوانب الفلسفة الحديثة، وأنت درست مادة تاريخ الفلسفة في بعض جامعات الوطن وفي الخارج. ولذلك من الطبيعي أن أبدأ معك بطرح سؤال من النوع التالي: هل كنت رأياً معيناً متميزاً أو خاصاً، بعد هذه التجربة الغنية، في هذا الميدان؟

عظم: اطلعت على الكثير من توارخ الفلسفة ودرست بعضها كما استخدمت البعض الآخر لأغراض التدريس وإعداد الطلاب، ويمكنني القول إن الاستنتاج الأساسي الذي خلصت إليه، بعد تجارب كثيرة ومتنوعة، هو أن أول وأعظم ما تفتقده توارخ الفلسفة الكلاسيكية والسائدة هو التاريخ نفسه.

قيصر: ألا ينطوي استنتاجك على مفارقة ما؟

عظم: ربما، مع ذلك أريد أن أؤكد أن توارخ الفلسفة لا تفتقد التاريخ بالمعنى العام فحسب، بل تفتقد أيضاً المنظور التاريخي الجذبي في معالجة موضوعاتها وفي عرضها وتفسيرها. أما بالنسبة للمفارقة فإن مصدرها، على ما أعتقد، هو التالي: الفلسفة كما نعرفها في الوقت الحاضر ترتبط بعلاقة خاصة جداً وشبه فريدة بماضيها وتاريخها، ولهذا السبب نجد أن الفلاسفة يولون تاريخ موضوعهم وماضيه اهتماماً كبيراً لا شبيه له في الميادين العلمية والمعرفية الأخرى، ففي حين تشكل المعرفة بماضي الفلسفة جزءاً جوهرياً من وعي الفيلسوف الراهن، لا يشكل ماضي الجيولوجيا، مثلاً، جزءاً هاماً في تكوين الوعي العلمي الحالي لعالم الجيولوجيا، إلا عرضاً واستثناءً، والشيء ذاته يقال، بدرجات متفاوتة، بالنسبة للطب وعلم النفس وعلم الاجتماع والهندسة إلخ... ملاحظة هامة أخرى: لا يكتب توارخ الفلسفة، على ما يبدو، إلا الفلاسفة (أو المختصون في الفلسفة) في حين نجد أن تاريخ النحت لا يكتبه النحاتون، وتاريخ الكيمياء لا يكتبه الكيميائيون، بل المختصون في تاريخ الفن، مثلاً، أو في تاريخ العلوم الطبيعية وتطورها.

قيصر: أجد أنك، من ناحية أولى، تشدد على العلاقة الحميمية بين الفلسفة في واقعها الراهن وبين ماضيها وتاريخها، وتتهم، من ناحية ثانية، تواريخ الفلسفة التي كتبها وما زال يكتبها الفلاسفة بغياب التاريخ عنها! بهذه المناسبة يحضرني النقد المعروف جيداً الموجه إلى الفلسفة والذي يقول إن انشغالها إلى هذا الحد الكبير بتاريخها وماضيها دليل تخلف وضعف بالمقارنة مع الميادين العلمية والمعرفية الأخرى التي تتجاوز ماضيها وتهمله بسبب طابعها التراكمي فيتحول، عندئذ، تاريخ تلك الميادين إلى ميدان علمي ومعرفي جديد مستقل وقائم بذاته.

عظم: لا بد لي من إيضاح: إذا استرجعنا في الذاكرة تواريخ الفلسفة الهامة والشهيرة والمؤثرة التي وضعها أمثال فيكتور كوزان، فيشر، أوبرفيك، رينوفيه، فيندلاند، فولر، ويوسف كرم عندنا، نجد أن القاسم المشترك بينها هو تقديمها تاريخ الفلسفة على أنه ليس أكثر من تعاقب زمني لسلسلة من الأنساق الفلسفية التي أبدعتها عقول كبيرة وعظيمة، على مر العصور. الآن، كيف تتولد هذه الأنساق الفلسفية وفقاً للتواريخ المذكورة؟ توجد مجموعة شبه ثابتة ودائمة من العضلات والتساؤلات والمشكلات الفلسفية التي تنجذب إليها بعض النفوس الكبيرة والعقول اللامعة فتقوم بمعالجتها وتمثلها، ثم تعطي كل نفس من تلك النفوس - تحت وطأة معاناتها الفكرية والروحية - موقفها المحدد من تلك العضلات وأجوبتها الخاصة عن تلك التساؤلات وحلولها الشخصية لتلك المشكلات. فكما أن التاريخ، بالمعنى العادي للعبارة، من صنع الأبطال والعظماء كذلك فإن تاريخ الفلسفة من صنع أبطالها وفرسانها وعظمائها ليس إلا. أي نحن أمام تناول تفتيتي، «لا تاريخي»، لتاريخ الفلسفة. لذلك لا تجد تواريخ الفلسفة أية صعوبة تذكر في العودة عدة قرون إلى الوراء لدراسة نسق فلسفي معين - كنط والكانطية مثلاً - دون إبداء أي اهتمام جدي بالبنية الاجتماعية والفكرية والثقافة التي نشأ فيها ذلك النسق أو بالبحث عن مصادر تاريخية فاعلة ومؤثرة خارج النصوص الفلسفية المعروفة والمتعارف عليها. بالنسبة لـ كنط، مثلاً، هناك دوماً الإشارات العابرة إلى اهتمامه الإيجابي بالثورة الفرنسية الكبرى والإشارة الأكثر جدية إلى تربيته الدينية البروتستانتية المترمة، لكن يبقى كل ذلك أقرب إلى رفع العتب منه إلى أي شيء آخر. طبعاً من نافل الكلام أن هذه الطريقة في التاريخ للفلسفة هي تماماً عكس ما يُفترض في المؤرخ أن يفعله. لذا قلت إن تواريخ الفلسفة عموماً تقدّم التعاقب الزمني التسجيلي وتفقد التاريخ والمنظور التاريخي الحقيقي.

قيصر: ربما نحن بحاجة إلى دراسة معمّقة لتاريخ ظاهرة التاريخ للفلسفة عند الفلاسفة. عظم: ولم لا، معظم تواريخ الفلسفة تقدّم لنا النزاع بين أفلاطون والسوفسطائية بصورة تجريدية تجعله ليس أكثر من نزاع أفكار وفلسفات ومواقف وقيم متعارضة. غير أن قليلاً من التدقيق في حياة أثينا سوف يقنعنا بأن دفاع أفلاطون عن مفهومه النخبوي للعدالة، بجعلها انكساراً لتوازن أزلي قائم في عالم المثل، لم يكن بالفعل إلا دفاعاً عن توازن اجتماعي وسياسي معين في محاولة لتثبيتته وتأييده بإضفاء شرعية الأزل والسماء عليه. والطريف في الموضوع أن أفلاطون كان واضحاً في ذلك كله ولم يعمل على إخفاء مقاصده. من ناحية ثانية نجد أيضاً أن مفهوم السوفسطائية للعدالة، بصفتها

ترتيباً اجتماعياً تعارف عليه البشر في مجتمع معين وزمان محدد واتفقوا على العيش وفقاً لقواعده، لم يكن بالفعل سوى محاولة للتأكيد بأن المفهوم النخبوي السائد للعدالة قابل للتغيير والتبديل، إذا أراد البشر ذلك واتفقوا عليه. مثال آخر: معظم تواريخ الفلسفة تعرض لنا الصراع بين الجبرية والقدرية في العصر الأموي، على أنه نزاع حول مشكلة نصوبية ولاهوتية مجردة حيث يقدم كل واحد من الطرفين آياته القرآنية وحججه العقلية والنقلية وتأويلاته النصية المؤيدة لوجهة نظره. في حين أن شيئاً من التدقيق في تاريخ ذلك العصر يبين أن الجبرية كانت تستنجد بالآيات القرآنية الملائمة والتأويلات والحجج العقلية والنقلية المناسبة للدفاع عن واقع سياسي واجتماعي قائم وسائد، بينما كانت القدرية تستنجد بالمادة ذاتها تقريباً لتسوِّغ العمل على تغيير الواقع السياسي والاجتماعي ذاته. للأسف عندما يعرض الدكتور ماجد فخري في أهم كتاب له «تاريخ الفلسفة الإسلامية» للجبرية والقدرية يكرر حرفياً التفسير النصوبي إياه لنشأة النزاع مهملاً تماماً التاريخ الحقيقي الذي صنع الصراع وأعطاه طبيعته وطابعه.

قيصر: أذكر أنني لما قرأت كتاب الدكتور فخري بالإنكليزية أصبت بخيبة بالفعل، إذ على الرغم من كونه أحدث تاريخ للفلسفة الإسلامية وأكثرها تكاملاً واستفادة من التجارب السابقة، فوجئت بفهمه التقليدي المتزمت لمعنى التاريخ للفلسفة، ولكن كما ذكرت أنت يبدو أنه لم يفعل سوى ما فعله غيره من الفلاسفة الذين تصدّوا لمهمة التأريخ للفلسفة. فإذا كان التاريخ بمعنى ما صيرورة فلا شك أن تاريخ الدكتور فخري أيضاً يفتقد التاريخ، إذ ليس فيه أي حس بالصيرورة.

عظم: الدكتور فخري ينسج على منوال تواريخ الفلسفة المعروفة التي ترفض - على طريقة رنوفيه - فكرة الصيرورة في تاريخ الفلسفة وتطرح بدلاً عنها الفلسفة كموقف شخصي يحدده الفيلسوف من العضلات الكبرى المعروفة ويحاول أن يسوّغه ويبرهن عليه ويشرحه. طبعاً، وفقاً لهكذا تصور يصبح من المفروض، في التحليل الأخير، محاولة تفسير التزام الفيلسوف أو موقفه بإرجاعه إلى عوامل تاريخية أو غيرها خارجة عن الالتزام أو الاختيار ذاته. هنا غياب التاريخ كامل وغياب المنظور التاريخي كامل أيضاً لصالح الحضور التام للعقوبات المكثفة بذاتها وللنفوس المستقلة بقراراتها الفكرية واختياراتها الفلسفية والتزاماتها الروحية. زميلي في قسم الفلسفة في جامعة دمشق الدكتور بديع الكسم يتبنى مثل هذا التصور وهو أبرز مدافع عنه عندنا.

قيصر: سمعت به، ولكن لا أعتقد أنني قرأت له شيئاً.

عظم: إنه مُقلّ جداً في الكتابة والنشر وأعتقد أن ذلك نابع من موقفه الفلسفي المذكور، أي أنه نوع من الانسجام مع النفس ومع القناعات حيث لا جدوى عنده، على ما يبدو، من قول المزيد.

قيصر: ماذا تقصد؟ هل هو قريب من المتصوفة حيث التعبير عن الحقيقة غير ممكن، أو هي غير قابلة للإيصال، ولذلك لا مفر من الصمت أو اللجوء إلى الشعر؟

عظم: ليس تماماً، لا، إنه ليس بمتصوف بالتأكيد، لكن التصور الذي يتبناه للفلسفة يمكن أن يؤدي، على ما يبدو لي، إلى أعماق مرعبة من اللاعقلانية المتطرفة والعممية المغلقة واليأس المطبق، نوعاً ما

على طريقة مسرحية سارتر الشهيرة «الباب الموصد». ما الداعي، عندئذ، للكتابة وما الفائدة من النشر وما جدوى قول المزيد إلخ.

قيصر: هل اختار الصمت، أعني الصمت الفلسفي؟

عظم: شيء قريب منه، ضمن ما تسمح به شروط العمل كأستاذ فلسفة في الجامعة.

قيصر: قلت إن تصوره للفلسفة يمكن أن يوصل إلى العدمية واليأس إلخ، ولكن هل أدى إلى مثل هذه الأشياء بالفعل؟

عظم: الحقيقة الفلسفية في تصوره هي حقيقة شخص معين أو فيلسوف محدد يختار مشكلاته وأجوبته اختياراً حراً، وفعل الاختيار ذاته يقرر نوع الحقائق التي تستحق أن تُعرف أو التي يجب أن تُعرف. لذلك يعد كل فيلسوف نفسه مقياساً للحقائق المطلقة لأن الحقيقة، في نظر الدكتور الكسم، هي حقيقة لمن يختارها ويقبلها ويقتنع بها فقط ولا تلزم أي إنسان مهما كان. بعبارة أخرى، الفيلسوف يشبه موناد لايبنز في عزلته الروحية واكتفائه التام بحقيقته الفلسفية ولكن مع فارق هام: موناد لايبنز يشكل، في حياته الروحية، مرآة لبقية المونادات في حين أن فيلسوف بديع الكسم لا يشكل، في حقيقته الفلسفية المختارة، إلا مرآة لنفسه أو لأعماق تجربته الروحية أو ما شابه ذلك. من هنا قناعته الراسخة بأن لـ ابن سينا حقيقته الفلسفية المستقلة ولـ ديكارت حقيقته الفلسفية المستقلة ولـ هيغل حقيقته الفلسفية المستقلة كذلك، وكل فيلسوف حر، على ما يبدو، في انتقاء الحقيقة الفلسفية التي تناسبه وتقتنع. هذا التصور المغرق في ذاتيته وعزلته وتعتيته يعيدنا إلى ما يشبه مسرحية سارتر حيث يأخذ الجحيم شكل حقائق الفلاسفة الآخرين المناقضة والمؤرقة من خلال ما يبدو على السطح أنه حديث وحوار ونقاش جدي. طبعاً، الانتقال من هكذا عداة للموضوعية وللصيرورة وللتفاعل إلى أجواء العدمية واليأس واللاعقلانية أمر سهل جداً.

قيصر: معروف أن أشياء مثل العدمية والعبثية والعداء للموضوعية والعقل قوية الحضور في فلسفات هذا القرن، فبالإضافة إلى مسرحية سارتر وفلسفته يمكن أن نذكر هايدجر وكيركيغورد وغيرهم كثير، مما دفع بفيلسوف أمريكي مثل موريس كوهن إلى الرد في كتابه «العقل والطبيعة» وبفيلسوف من اتجاه آخر هو جورج لوكاش إلى وضع كتابه السجالي «تخطيم العقل».

عظم: برجسون مهم في هذا السياق، والدكتور الكسم مهتم بفلسفته كثيراً، لأن سجل على نفسه استنتاجاً مشابهاً حول الحقيقة الفلسفية، والطريف في الموضوع أنه توصل إلى استنتاجه هذا، على حد قوله، من خلال المحاضرات التي كان يلقيها في الكوليج دو فرانس في تاريخ الفلسفة! النقطة المهمة هنا هي تأكيد برجسون في دراسته «الحسد الفلسفي» أن أي فيلسوف جدير بالاسم ما قال في حياته إلا شيئاً واحداً على الرغم من جميع التشعبات الفكرية والتقييدات اللغوية إلخ، التي يمكن أن تتصف بها فلسفته. في الواقع ذهب برجسون إلى أبعد من ذلك ليؤكد أن الفيلسوف ذاته كان سيقول عين ما قاله حتى لو عاش قبل عدة قرون من زمانه الفعلي أو بعده بعدة قرون لا فارق في ذلك. أي أن حقيقته الفلسفية تبقى هي هي بغض النظر عن القرون والأزمنة والأمكنة والتاريخ والمستوى الحضاري إلخ. هذه هي وجهة نظر فيلسوف الزمان والديمومة والصيرورة! وإذا قال

الفيلسوف حقيقته مرة واحدة فهذا قد يكون كافياً ولا داعي للمزيد، من هنا هذا الميل إلى الصمت الذي أشرت إليه والذي لم يكن برجسون بعيداً عنه وكذلك هايدجر. بديع الكسم أكثر تطرفاً في صمته من البقية.

قيصر: لكن برجسون لم يكن فيلسوف العدمية أو اليأس أو جحيم سارتر.

عظم: لولا قفزته الصوفية، أي التزامه بالتصوف عموماً والتصوف المسيحي خصوصاً لصار ذلك. اتجه وليم جيمس - القريب فلسفياً من برجسون - في اتجاه مشابه. بالنسبة لـ هايدجر، الذي يهمني هنا الملاحظة الشهيرة التي افتتح بها دروسه عن فلسفة أرسطو في جامعة فرايبورج، قال لطلابه: إن كل ما تحتاجون معرفته عن أرسطو، من أجل فهم فلسفته، هو أنه ولد وعاش ومات لا أكثر. أي باستطاعة دارس الفلسفة في منتصف القرن العشرين أن يستوعب إنجاز أرسطو الفلسفي وهضمه بمعزل تام عن المحتوى التاريخي للقرون الطويلة التي تفصلنا عن عصر أرسطو!

قيصر: يبدو، إذن، وكأن اتهام الفلسفة بالضعف والتخلف مُحق بسبب غياب صفة التراكم والنمو عن إنجازاتها وحقايقها، كل فيلسوف ينطلق مجدداً من نقطة الصفر، إذا جاز التعبير، ويحمل حقيقته الفلسفية بمعزل عن حقائق العالم والتاريخ والآخرين.

عظم: ليس تماماً، هكذا اتهام لا يجوز أن يوجه إلى هيجل مثلاً باعتباره أول من عالج جدياً تاريخ الفلسفة بمنظور تاريخي حقيقي. معروف أن هيجل عدّ التعاليم الفلسفية لعصر ما بمثابة التعبير الفكري والثقافي الأكثر رقياً عن «روح» ذلك العصر، وبما أن هذا الروح يعبر عن نفسه في بقية تجليات العصر أيضاً (اقتصاد، اجتماع، سياسة، علم، فن، إلخ) فإن أي فهم جدي للتعاليم الفلسفية يصبح متعذراً دون الرجوع إلى تجليات العصر الرئيسية الأخرى ومصدرها الأولي والأصلي. هيجل هو القائل: «إن الفلسفة هي زمانها وقد تمّ استيعابها على مستوى الفكر». هناك أيضاً رأي هيجل الآخر القائل بأن النسق الفلسفي الأرقى والأكثر تقدماً قادر على استيعاب النسق الفلسفي الأقدم بمشكلاته كلها، وعلى تفسير ضرورة نشوئه كظاهرة داخل تاريخ الفلسفة ذاته. أي أن التعاليم الفلسفية ترتبط عضوياً ببنية متنوعة نشأت تاريخياً من بنية سابقة عليها. بغير ما يشبه هذا التصور لتاريخ الفلسفة ليس أماننا إلا تسجيل المواقف الفلسفية الفردية المتعاقبة بلا أية إمكانية جديدة لتفسير عملية نشوئها ونموها وتخطيها وزوالها في الوقت ذاته.

قيصر: أنت تعرف جيداً وجود إنتاج علمي فلسفي ممتاز ورائع يتناول الفلسفة الحديثة بتياراتها ومدارسها وكبار مفكرها لا يلتزم بالمنهج التاريخي، ماذا نفعل بهذا الإنتاج؟ هل نعده عديم الفائدة؟

عظم: أبداً، ملاحظاتي موجهة إلى النهج الذي أرسته التواريخ الكلاسيكية للفلسفة بغرض إبراز المفارقة التالية: على الرغم من شبه الإجماع على أن الفلسفة ترتبط بعلاقة متميزة وشبه فريدة بتاريخها وماضيها فإن أبرز ما تتصف به تواريخ الفلسفة الهامة هو أنها غير تاريخية بالمعنى الجدّي للعبارة وليس بالمعنى التسجيلي التعاقبي لها. ليس الغرض من ملاحظاتي، بالتأكيد، التقليل من شأن الإنتاج العلمي الفلسفي الهائل والغزير والمتنوع حول الفلسفة عموماً والفلسفة الحديثة خصوصاً. في

الواقع لا يغلق المنهج التاريخي أية أبواب أبداً في وجه أي نوع من أنواع الدراسات الفلسفية العلمية التي تستخدم مناهج غير تاريخية في معالجة موضوعاتها وفي تثبيت استنتاجاتها، مثلاً استخدام المنهج المنطقي - الرياضي أو الفيلولوجي المقارن أو التحليل اللغوي أو الوظيفي أو البنوي أو النفسي إلى آخر ذلك مما هو مألوف بكثرة في الدراسات الحديثة والمعاصرة. هنا سأذهب إلى أبعد من ذلك لأقول إن المنهج التاريخي لا يغتني ويرتقي إلا بفضل مثل هذه الدراسات ومثل هذا الإنتاج العلمي، كما أنه يتطلبها ويفترض إنجازها على مستوى رفيع من الدقة والشمول، وإلا عجز عن استكمال عمله التفسيري بفاعلية ونجاح. في الحقيقة، الفيلسوف الذي يصّر على أن استيعابنا لفلسفة أرسطو وفهمنا لها ممكن دون أن نعرف عن حياته وثقافته وحضارة عصره سوى أنه ولد وعاش ومات هو الذي يوصد الأبواب في وجه استخدام معظم الأنواع الأخرى من المناهج في الدراسات الفلسفية، بما فيها المنهج التاريخي والسيكولوجي والسوسيولوجي والإنثروبولوجي. والشيء ذاته يقال بالنسبة للرأي الآخر الذي يرى أن أي فيلسوف جدير باللقب كان سيقول الحقيقة الفلسفية ذاتها حتى لو ظهر قبل أربعة قرون من زمانه الفعلي أو بعده بخمسة قرون، لا فارق في ذلك ولتأكيد ما ذهب إليه سأضرب مثلاً: بإمكاننا دراسة فلسفة ديكارت على ضوء مقاصد الفيلسوف نفسه، الصريحة منها والصامتة، أو على ضوء المعنى الذي حملته نصوصه بالنسبة لقرائه الأصليين، كما يمكننا دراستها وفقاً لتسلسل نشوئها وتطورها الزمني في عقل صاحبها وتجربته، أو وفقاً لتسلسل البرهاني المنطقي الذي اعتمدته ديكارت في طرحها، أو استناداً إلى مصيرها ومآلها وما حلّ بها على يد نفر غير قليل من الفلاسفة اللاحقين. إن أياً من هذه الطرائق لا يتعارض بشيء مع المنهج التاريخي، بل العكس هو الصحيح لأن المنهج التاريخي لا يغتني ويتقدم إلا من خلال مثل هذه الدراسات التي تلم بمزيد من جوانب الظاهرة الديكارتية وتستكملها.

قيصر: ليس ما حلّ بالديكارتية على يد الفلاسفة اللاحقين هو المهم وحده، بل الفعل الذي فعلته بهم أيضاً. بمعنى ما، لقد صنعتهم وهذا جزء من تاريخيتها.

عظم: لا شك أنه ما كان يمكن للفلاسفة اللاحقين أن يكونوا على ما هم عليه دون الديكارتية، وما كنا بحاجة إلى تأكيد مثل هذه البديهية لولا المزاغم المعاكسة أو ما يشبهها. وبالإضافة إلى الفعل الذي فعلته الديكارتية، هناك بالمقابل العناصر التي استعارها الفلاسفة اللاحقون من الديكارتية واستخدموها في فعل تفلسفهم، حيث طوّروها وطوّعوها وتصرفوا بها وفقاً لحاجاتهم الفكرية. هذا أيضاً جزء هام من تاريخية الظاهرة استمراريتها. نجد مثلاً ملفتاً للنظر في قيام سيينوزا الشاب بتطبيق المنهج الديكارتية على التعاليم الديكارتية نفسها، أقصد كتابه المبكر «مبادئ الفلسفة الديكارتية مبرهنة وفقاً للمنهج الهندسي». ويبدو أن من أوائل الأشياء التي لفتت انتباه سيينوزا تمييز ديكارت ضمناً بين التسلسل الذي يعرض به الفيلسوف أفكاره واستنتاجاته وبين التسلسل التكويني التطوري لتلك الأفكار والاستنتاجات وبين متابعة العقل لها وفقاً للضرورة المنطقية البرهانية. نجد إيضاحاً لهذه النقطة في رد ديكارت على المجموعة الثانية من الاعتراضات، على

ما اعتقد، حيث يميّز بين الطريقة «التحليلية» التي اعتمدها في «التأملات» والطريقة «التركيبية» الأكثر صعوبة ومشقة لأنها تتطلب المتابعة المنطقية البرهانية الصرف انتقالاتاً من البديهيات إلى النظريات عبر البراهين الصارمة. طور سينوزا الطريقة التركيبية في كتاب «المبادئ» بتقديمه تعاليم الديكارتية وفقاً للنموذج الهندسي، أي بصفاتها بنية صورية استنباطية مجردة كلياً من الاعتبارات الزمنية والمؤثرات التاريخية إلخ.

قيصر: بالنسبة لما ذكرته عن تصور هيجل لطبيعة العلاقة بين التعاليم الفلسفية في عصر ما، وبين التجليات الأخرى «لروح» ذلك العصر، هل تعتقد أن للفلسفة الحديثة روحاً مميزة خاصة بها؟ في ذهني كتاب «روح الفلسفة الحديثة» للفيلسوف الهيجلي الأمريكي جوزيا رويس.

عظم: نعم ولا، إذ أن السؤال لا يسمح بإجابات مبسطة. عندما نتكلم عن «الروح»، نحن نستخدم العبارة مجازاً وتجاوزاً وليس على طريقة الهيجليين الأصوليين. قيصر: طبعاً.

عظم: بالمعنى الهيجلي الحرفي الجواب هو بالنفي. أما استخدام عبارة «روح الفلسفة الحديثة» للإشارة إلى مشاركة هذه الفلسفة بمجموعة من الخصائص العامة التي تميّز ما نسميه بالعصور الحديثة فلا اعتراض عليه. «الروح» بهذا المعنى ليست علة «فاعلة» أو مصدراً للعصور الحديثة بواقعها التاريخي والمادي والاجتماعي والفكري والفلسفي بقدر ما هي نوع من التتويج والخلاصة العليا لهذا الواقع ولحركته وصراعاته. لا تستمد الروح الميزة فرادتها من كونها جوهرًا بسيطاً يحدّد طبيعة العصر، بل من تعقيد البنية الكلية التي أفرزت تلك الروح ومن الخصوصيات المميزة التي اكتسبتها تلك البنية عبر تشكلها التاريخي. على عكس الرأي الشائع: الروح لاحقة وليست سابقة، معقدة وليست بسيطة، متحوّلة وليست ثابتة.

قيصر: مع ذلك ما روح الفلسفة الحديثة في نظرك؟

عظم: خلاصة عالية التجريد لواقع الحداثة المتطوّر والمتحرّك. من استوعب شيئاً عن هذا الواقع استوعب شيئاً هاماً ليس عن روح الفلسفة الحديثة فحسب، بل عن روح كل ما هو حديث على العموم. أكثر من ذلك، تبقى روح الحداثة لغزاً مستعصياً دون الفهم الجذّي لذلك الواقع.

قيصر: ماذا تعني؟

عظم: أعني ما تهمله معظم تواريخ الفلسفة أو تمر به مرور الكرام في أحسن الأحوال. أعني استحالة فهم أصول هذا الإنتاج الفلسفي الغزير وتطوره وبنائه دون أن نفهم جيداً طبيعة التحوّل الثوري العميق الذي طرأ على المجتمعات الأوروبية وحياتها على أثر أقول العصور الوسطى. في العادة يعد كل هذا من قبيل تحصيل الحاصل ولكن ليس في تواريخ الفلسفة، على الرغم من أن جميع الأفكار والتعاليم الفلسفية الرئيسية الحديثة برزت بشكلها الجنيني الأول مع بدء تحوّل علاقة الإنسان الأوروبي ببيئته الاجتماعية والطبيعية عبر انحلال النظام الاجتماعي الوسيط، وتشكّل النظام الحديث. أقول هذا لأن أبرز مؤرخ للفلسفة في العالم العربي، يوسف كرم، يردّ في مطلع كتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة» ظاهرة تقديس عصر النهضة للوثنية اليونانية والرومانية إلى نجاح بعض

الشعراء الماجنين والفلاسفة الماديين في خداع العصر بأكمله حول حقيقة «الروح» التي سادت الحضارتين القديمتين. لا غرابة في ألا يرى كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة إلا مجموعة متلاحقة من المحاولات الفكرية العقيمة وغير المجدية لا أكثر.

قيصر: لكن العناصر الأساسية التي صنعت واقع الحداثة معروفة: التوسع السريع للمدن الأوروبية مع بدايات القرن الثاني عشر، نمو الصناعات والحرف، التحسينات التي طرأت على أدوات الإنتاج عموماً والإنتاج الحرفي خصوصاً، صعود الطبقات التجارية وتشكلها كقوة اجتماعية منظمة وواعية، تصاعد الاهتمام بالاكشافات العلمية والاختراعات الميكانيكية الجديدة، إلى آخر ذلك مما هو مألوف.

عظم: هذا كله صحيح ولكنه غير كافٍ، أعني أن حضارات كثيرة سابقة عرفت ظواهر مثل المدن النامية والصناعات الحرفية المزدهرة والطبقات التجارية القوية والمتنفذة، كذلك بالنسبة للاكتشافات العلمية البارزة والاختراعات الميكانيكية الهامة إلخ. لذلك أعتقد أن ما يميز العصر الأوروبي الحديث هو هذا الاتحاد العضوي الفريد الذي تم - على مراحل طبعاً - ولكن للمرة الأولى في تاريخ الإنسانية - بين المصالح الحيوية للطبقات التجارية الصاعدة وبين الاكتشافات العلمية والاختراعات التقنية والميكانيكية الجديدة. أريد أن أشير إلى ضرورة تاريخية معينة في تطور أوروبا الحديثة أدت إلى ربط المعرفة العلمية - قديمها وجديدها - نهائياً بطرائق البورجوازية الأوروبية الصاعدة في إنتاج الثروة ومراكمتها. لقد بزغت إمكانية تحويل التقدم العلمي والتقني بصورة منتظمة ومدرسة إلى رأسمال من ناحية، كما بزغت إمكانية قيام الرأسمال بالبحث المنتظم والدروس عن المزيد من التقدم العلمي والتقني من ناحية ثانية. أي أضحي للرأسمال مصلحة حيوية في العلم، كما أصبح للتقدم العلمي مصلحة لا تقل حيوية في الرأسمال. هذه دينامية حضارية جديدة تماماً لم يعرفها الإنسان من قبل على الرغم من أن حضاراته السابقة عرفت كلاً من التجارة والصناعة والرأسمال والعلم والتقنية: طبعاً، برهن هذا المزيج الجديد أنه طاقة متفجرة هائلة إلى أبعد الحدود، مدمرة وخلقة في وقت واحد. هذه الطاقة هي التي صنعت ما يسمى بالحداثة وشكلت العالم الحديث وقضت على القديم. روح الحداثة عند هيجل ليست إلا أسلوباً مجازياً للإشارة إلى هذه الطاقة. البورجوازية اكتشفت الطاقة الهائلة المخترنة في الأنانية وعبأتها وقننتها واستخدمتها لإعادة صياغة العالم الأوروبي (وفيما بعد غير الأوروبي أيضاً) على صورتها وشاكلتها ووفقاً لمصالحها، والعلم الحديث اكتشف الطاقات الهائلة المخترنة في الطبيعة فعبأها وقننها ووظفها في الاتجاه ذاته فكانت هذه الحضارة الفاوستية، وشعارها المعرفة قوة، المتخطية لنفسها باستمرار بفضل مفيستو النفي القابع في صميمها.

قيصر: وفقاً لتحليلات معينة أخذ مفيستو شكله التاريخي الأخير في البروليتاريا الصناعية ومقدرتها الموضوعية على التخطي النوعي والثورة.

عظم: في نوع معين من الأدب والسينما أعطي الطرفان المتصارعان الرئيسيان شكل الكونت دراكيولا وفرانكشتاين، أو ربما الرعب الواعي واللاواعي لكل طرف من الطرفين الآخر.

قيصر: موضوع ممتع بحد ذاته. الفلسفة الحديثة تبلورت إذن نتيجة المفعول التدميري والخلق في آن معاً لهذا المزيج المتفجر.

عظم: بدقة أكبر، احتلال العلم هذا الموقع الحيوي والحاسم في حياة الحضارة الرأسمالية الناشئة وتقدمها أثر أعظم تأثير على تشكيل الفلسفة الحديثة وعلى إعادة صياغة الفلسفة الموروثة وعلى مجمل الصراعات والتطورات الفلسفية منذ عصر النهضة، وهذا تماماً ما تهمله تواريخ الفلسفة إهمالاً كاملاً تقريباً. تأثير العلم من موقعه الجديد وردود الفعل عليه يبرزان بنصاعة في الأنطولوجيا والابستمولوجيا الحديثتين، أما تأثير المصالح الحيوية للطبقات التجارية وتأثير القيم التي حملتها وقاتلت من أجلها فنجد صارخاً في الشق الآخر من الفلسفة الحديثة، أي الشق الذي يعالج عادة موضوعات مثل: السياسة، الأخلاق، الاجتماع، الإنسان.. إلخ.

قيصر: هل أستنتج من كلامك أن الفلسفة الحديثة هي فلسفة بورجوازية حصراً؟

عظم: لا أحب استخدام هذا الوصف جزافاً، لأنه أفرغ من محتواه العلمي والوصفي والنقدي - خاصة في بلادنا ليتحول إلى أداة للقدح والذم لا أكثر. إذا كان المقصود بنعت الفلسفة الحديثة «البورجوازية» هو الإشارة إلى بعض المعاني التي عبرت عنها أو ما يشبهها فلا مانع من ذلك لأن محتواها يكون عندئذ وصفاً تاريخياً، ونقدياً أيضاً.

قيصر: بهذا المعنى الحديث بورجوازي أيضاً.

عظم: لا بأس، نظرية حقوق الإنسان بورجوازية وكذلك فكرة المساواة أمام القانون ومطلب حرية التعبير عن الفكر والضمير والمعتقد إلخ، مع ذلك تظل هذه الأشياء كلها مكتسبات هامة وحاسمة لصالح البشرية تستحق النضال والتضحية من أجل سيادتها وتحقيقها بغض النظر عن بورجوازية أصلها.

قيصر: أنت تعرف أن هناك من سيحتج بشدة على موافقتك نعت العلم الحديث بـ«البورجوازي».

عظم: إذا كان معنای واضحاً سيتحول الاعتراض الجدّي - وليس الديماغوجي طبعاً - إلى مناقشة مفيدة قد تتطلب المزيد من البحث والتنقيب. بالنسبة لي المقصود لا يتعدى الإشارة إلى الشروط الاجتماعية والتاريخية التي نشأ فيها العلم الحديث والتي تحوّل بموجبها - وللمرة الأولى في تاريخ الإنسانية - إلى عامل حاسم في النمط المساعد تاريخياً لإنتاج الثروة ومراكمتها وبالتالي في صنع الحقبة التاريخية الحديثة بمراحلها المختلفة من الرأسمالية التجارية المبكرة إلى الرأسمالية الاحتكارية الحاضرة. ليس المقصود طبعاً القول الأحق والأخرق بأن لصحة قوانين العلم الحديث أو لصدق نظرياته أو لسلامة مناهجه أو لعلمية تعليلاته علاقة ببورجوازيته أو طبقيته أو ما شابه ذلك من الكلام المبتذل وغير المسؤول. شيء مشابه يُقال بالنسبة للمسائل «البورجوازية» الأخرى مثل نظرية حقوق الإنسان وفكرة المساواة أمام القانون إلخ، لأنه يبقى صحيحاً أن البورجوازية الثورية التي جابهت الوحي بالعقل، واللاهوت بالليكانيك، والآخرة بالطبيعة، والتعمية الأسكولائية بالوضوح العلمي، والقياس الأرسطي - التومائي بالاستقراء البيكوني، هي ذاتها البورجوازية التي جابهت التيقراطية بالعلمانية، والحقوق الإلهية بالعقد الاجتماعي، والامتيازات الأرستقراطية بالحقوق

الطبيعية، وتراتبية الحسب والنسب واللقب بالمساواة الحقوقية بين البشر، والاستبداد الغربي بالليبرالية، والتبعية الإقطاعية بالحرية الفردية.

قيصر: أنت تَمَسُّ الآن مشكلة علاقة العلم بالإيديولوجيا، وهي..

عظم: أعرف، أعرف، أنها مشكلة شائكة ومعقدة وهامة في آن واحد، لكني لا أعتقد أن مجال فتحها المناسب هو الآن. مهما اختلط العلم - بنظرياته وفرضياته ومعارفه واستنتاجاته - بالأفكار والأيول الإيديولوجية لطبقة ما أو لعصر ما، معتقداته الدينية مثلاً، يظل العلم علماً على الرغم من هذه الاختلاطات وليس بفضلها. في الواقع من شروط تقدمه بقاء هذه الاختلاطات مجرد شوائب يجري التخلص منها في مرحلة لاحقة، لكن في حال تغلبها عليه توقف وتحنط وتقهقر، أي تكون الإيديولوجيا قد استوعبت العلم وقضت عليه بدلاً من أن يتطهر هو منها. لكن الميل العام لتطور العلم الحديث هو، بالتأكيد، باتجاه العمل النقدي الدائم للتخلص من الاختلاطات الإيديولوجية المتسربة إليه عقوياً أو المحجمة عليه عمداً. كان الفلكي الكبير كبلر يمارس التنجيم ويعتقد به اعتقاداً راسخاً واختلطت قناعاته هذه باكتشافاته العلمية اختلاطاً كبيراً، مع ذلك بقيت إنجازاته العلمية بفضل علميتها وتلاشت الإيديولوجيا بحكم زيفها. معروف كذلك أن معتقدات نيوتن الدينية تسربت إلى فيزيائه في كتابه الشهير «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» واتهم بالتجسيم لأنه عدَّ المكان المطلق عضو حس الله. لكن تمَّ تصحيح كل ذلك بسرعة على يد العلماء اللاحقين حيث شطبت هذه الشوائب الدخيلة دون أن تتأثر فيزياء نيوتن سلباً أو إيجاباً. طبعاً الأمثلة لا تعد ولا تحصى.

قيصر: اتَّهَمَت تواريخ الفلسفة بإهمال التأثير الهائل للعلم الحديث على تشكيل الفلسفة الحديثة وبنائها، علماً بأن هذه التواريخ ما يؤكد أهمية الإنجازات العلمية لأمثال كوبرنيكوس وكبلر وجاليليو ونيوتن.

عظم: صحيح، لكنها تفعل ذلك على طريقتها الموهودة: عبقریات فردية تبحث على مستوى النظر المحض عن حقيقة الظواهر. عقل جاليليو الجبار يتأمل سقوط الأجسام وحركة النواس ويبحث لهذه وتلك عن قوانينها بتجرد مطلق عن كل هم دنيوي وعملي، راهب من نوع جديد. عبقرية نيوتن تضع القوانين الكبرى للميكانيك بلا أي دافع غير الفضول العقلي الخالص بعيداً عن كل هم يتعلق بالتطبيق والفوائد العلمية، إلى آخر هذه القصة الواسعة الانتشار والخطئة كلياً. مرة ثانية، العلم الحديث - مثل الفلسفة الحديثة - ليس إلا نتاج إبداعات هذه السلسلة من العقول الفذة التي خصَّ بها القدر أوروبا دون غيرها، في أزمنة معينة دون غيرها، وأمكنة معينة دون غيرها، وشروط تاريخية معينة دون غيرها!

قيصر: هل تصدِّق أن هذه الحكاية لم تفقد بريقها حتى في أوروبا وأمريكا نهاية القرن، ما زالت تتكرر في الكثير من الكتب المدرسية والجامعية.

عظم: صدِّق وأعرف، لكن الوضع عندنا أسوأ على ما أعتقد، إذ بما أن العربي يقدِّس القدر ويطرب للبطولات الفردية تسيطر هذه الأسطورة في أرقى أوساطنا العلمية والثقافية والجامعية. وعلى الرغم

من معرفة أصحاب هذا الاتجاه أن حضارتنا النهرية القديمة، مثل بين النهرين ومصر، طورت معارف معينة عن المناخ والفصول والنجوم ومبادئ الحساب وأوليات الهندسة بحكم الضرورة الحيوية، فإنها ترفض أن ترى رابطاً بين علم الفلك الحديث وإنجازاته وبين الملاحة البحرية، مثلاً، وتوسعها الهائل في مطلع العصور الحديثة. قصة تاجر البندقية، أنطونيو، ليست سوى إشارة بسيطة في سيل من الإشارات الأدبية وغير الأدبية إلى الأهمية التي اكتسبتها الملاحة البحرية بالنسبة للرأسمال التجاري الأوروبي في تلك الفترة. أنطونيو يتباهى بأن سفنه تُبحر في زوايا الأرض الأربع. في ظل هذا الواقع الجدي انصبت جهود عدد كبير من الحرفيين ومهندسي السفن والعلماء - وعلى رأسهم جاليليو - على دراسة فيزياء الأجسام العائمة. في الواقع انطلق علم البصريات أيضاً من محاولات حل بعض المشكلات التقنية التي واجهتها الملاحة في ذلك الوقت. عندما صنع جاليليو منظاره الفلكي الشهير، كنسخة محسنة وفعالة عن آلات بدائية مشابهة كانت متوفرة وقتها في هولندا وبلجيكا، دخلت حكومة إسبانيا، إحدى الدول البحرية العظمى يومها، والشركات الملاحية الأوروبية الكبرى في مفاوضات معه لشراء اختراعه، وبالفعل قام العالم الكبير بتطوير منظار مناسب لأغراض الملاحة البحرية مثال آخر، بينت الرحلات البحرية الاستكشافية الطويلة وقوع انحرافات - غير مفهومة وقتها - في إبرة البوصلة البحرية مما أدى مباشرة إلى الاهتمام بالظاهرة المغناطيسية عموماً والتي ركز جيلبرت جهوده العلمية كلها على فهمها وتفسيرها. ميدان آخر كان يتطور بسرعة وقتها هو التعدين، بخاصة الذهب والفضة لسك النقود، والحديد والنحاس لصنع المدافع الثقيلة. كانت واحدة من العقبات المستعصية في وجه تقدم صناعة التعدين تهوية المناجم وضخ المياه المتجمعة فيها بطرق سريعة وفعالة. الآن ماذا نجد: اهتماماً كبيراً من جانب عدد محترم من العلماء والمهندسين والحرفيين بمشكلة ارتفاع الماء في الأنابيب وظاهرة الضغط الجوي. معروف أن أبرز من اشتغل في هذا المجال العالم توريتشلي مكتشف قوانين الضغط الجوي. مشكلات تطوير الدفعية الثقيلة وتحسين أداؤها أدت إلى إعمال العقل النظري والعملي في خصائص المعادن والسبائك وصهرها وفي قوانين حركة القذائف. وأبرز من اهتم بهذه المسائل جاليليو نفسه الذي درس ظاهرة السقوط الحر للأجسام وأعطى العالم قانون المسار المنحني للقذيفة. وبالمناسبة في مقدمة مؤلفه «مقالات وبراهين رياضية تمس علمين جديدين» امتدح جاليليو ترسانة فلورنسا لأن عمله فيها زوده بمادة غنية لدراساته العلمية. أما إسحق نيوتن - الساكن في برجه العاجي دوماً وصاحب التفاحة الشهيرة وفقاً للأسطورة السائدة - فقد انصب جزء هام من نشاطه العلمي على المعادن وصهرها وخلطها. أجرى معظم أبحاثه ودراساته في هذا الميدان في الدار الملكية البريطانية لسك النقود. وكما هو معروف اكتشف نيوتن المبادئ العلمية العامة التي سمحت - من حيث المبدأ - بحل القسم الأكبر من المشكلات الفيزيائية والتقنية والميكانيكية المطروحة على تقدم الملاحة والتعدين والهندسة المعدنية وإنتاج الأسلحة النارية. كذلك كانت دراسة نيوتن للنواس ولقوانين حركة القمر حاسمة بالنسبة لمشكلة تحديد خطوط الطول وضبط حركة المد والجزر في المرافئ ومصبات الأنهار. في الواقع شكّل البرلمان الإنكليزي يومها

لجنة خاصة لمتابعة الدراسات المتعلقة بمسألة تحديد خطوط الطول وكان نيوتن أبرز الأعضاء فيها. طبعاً، لائحة الأمثلة لا تنتهي. بعبارة أخرى يجب ألا تغيب الحقيقة التاريخية التالية عن بالنا أبداً: إن تحوّل الرأسمالية الصاعدة إلى النمط الإنتاجي الأكثر قوة وسيطرة في أوروبا الغربية في القرن الخامس عشر اقترن عضواً بتحول الطرائق الرياضية والتجريبية في المعرفة الطبيعية إلى المنهج الأكثر قوة وهيمنة في تحصيل المعرفة وتفسير الظواهر وحل مشكلات الإنتاج الفنية والتقنية علمياً. لهذا نجد أن أبرز الإنجازات المعرفية والاكتشافات العلمية والاختراعات التقنية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر تمت في إيطاليا وبخاصة في الجامعات الإيطالية (جامعتي بادووا وبولونيا تحديداً) لأن البلد كان على رأس حركة التطور الرأسمالي التجاري والحرفي في أوروبا كلها في ذلك الوقت. ومع انتقال حركة الريادة الرأسمالية من إيطاليا إلى بلدان شمالي أوروبا في القرن اللاحق (هولندا وإنكلترا بشكل خاص) انتقلت الريادة العلمية والمعرفية التقنية أيضاً إلى البلدان ذاتها. وفي الوقت نفسه كانت فيه جامعات مثل أوكسفورد وكامبريدج لا تزال تعيش معارف العصور الوسطى وثقافتها كانت مراكز التجارة والصناعة الكبرى - ليدز، جلاسكو، بيرمنجهام إلخ - هي السبّاقة في ميادين الإنجاز المعرفي والاكتشاف العلمي والاختراع التقني.

جلال صادق العظم

المصدر: دفاعاً عن المادية والتاريخ - صادق جلال العظم.

دار الفكر الجديد. بيروت - ١٩٩٠

الفهرس

5	تقديم: عودة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة - محمد كامل الخطيب.....
13	الباب الأول: ما هي الفلسفة؟!.....
15	١ - الفلسفة
18	٢ - الأخلاق: التفلسف الحديث - ع.ع.....
20	٣ - كتاب تاريخ الفلسفة - طنطاوي جوهري
24	٤ - ما هي الفلسفة - الهلال
25	٥ - بساطة الفلسفة - محمد المويحلي
33	٦ - العلم والفلسفة - المقتطف
35	٧ - الفلسفة - إبراهيم بيومي مذكور
38	٨ - مقدمة - عثمان أمين
40	٩ - كلمة المؤلف/ لفظ الفلسفة - أحمد فؤاد الأهواني
45	١٠ - ما هي الفلسفة؟ - إبراهيم عبد المجيد اللبان
48	١١ - فلسفة العمل - كامل عياد
51	١٢ - الحقيقة الفلسفية - بديع الكسم
60	١٣ - الحقيقة بين العلم والفلسفة - كامل عياد
64	١٤ - الإبداع الفلسفي - عادل العوا
68	١٥ - ما هي الفلسفة؟ - محمود أمين العالم
84	١٦ - المقدمة/ خاتمة - عبد الفتاح الديدي
103	١٧ - الفلسفة - محمد جواد مغنية
108	١٨ - معنى الفلسفة - عبد الرحمن بدوي
111	١٩ - ما الفلسفة؟ - عبد الغفار مكاوي
127	٢٠ - بأي فلسفة نسير؟ - زكي نجيب محمود

٢١ - روح العصر من فلسفة - زكي نجيب محمود	135
٢٢ - الفلسفة كمنحى إنساني - ماجد فخري	143
٢٣٠ - الإسلام والفلسفة - محمد شفيق ياسين	155
الباب الثاني: إحياء الفلسفة العربية القديمة	163
١ - ابن رشد والفلسفة الأندلسية - ديمتري خلاط	165
٢ - حي بن يقظان/١-٣ - توتل اليسوعي	170
٣ - حي بن يقظان - أحمد المحمود	185
٤ - فلاسفة الإسلام - إبراهيم بيومي مذكور	190
٥ - الغزالي - نبيه أمين فارس	201
٦ - موقف الإسلام وفقهائه من أهل التفكير الفلسفي - توفيق الطويل	211
٧ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - علي سامي النشار	238
٨ - الفلسفة والتراث - حسن حنفي	244
٩ - نيما بين الفلسفة والتراث - طيب تيزيني	273
الباب الثالث: الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة	283
١ - الفلسفة والعالم العربي - إبراهيم عبد المجيد اللبان	285
٢ - الفلاسفة أعداء الفلسفة - عادل العوا	296
٣ - الفكر الفلسفي في اللغة العربية - حكمة هاشم	300
٤ - الانتاج الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة - سامي الدروبي	311
٥ - موقفنا إزاء الفلسفة - جميل صليبا	315
٦ - الفكر الفلسفي في عصر المعاصر - زكي نجيب محمود	335
٧ - شخصانية من عندنا - رينيه حبشي	355
٨ - بعض وجوه فكرنا المعاصر - ماجد فخري	369
٩ - الفكر الفلسفي في جامعاتنا المصرية - مراد وهبة	389
١٠ - معنى الحداثة في الفلسفة - ناصيف نصار	396
١١ - جدلية الاستقلال - ناصيف نصار	403

418 موقفنا الحضاري - حسن حنفي
447 الباب الرابع : حوارات عن الفلسفة
449 ١- تاريخ ابن رشد - فرح أنطون
467 ٢ - عود إلى ابن رشد - فرح أنطون
470 ٣ - فلسفة ابن رشد - محمد عبده
480 ٤ - رد إمام جليل - فرح أنطون
490 ٥ - الفلسفة المادية حقيقتها ونتائجها - شبلي شميل/ يعقوب صروف
496 ٦ - الفلسفة والعلم والألمان والحرب - شبلي شميل
500 ٧- حوار عن الفلسفة - اسماعيل مظهر وآخرون
523 ٨ - الفلسفة ودراستها - منصور فهمي
525 ١٩ - الفلسفة الإسلامية في ضوء النهضة الحديثة - مصطفى عبد الرازق
529 ١ - الفلسفة والدين - فؤاد زكريا
554 ١ - الدين والفلسفة - محمد سعيد رمضان البوطي
588 ١٢ - من الفلسفة الحديثة إلى الفلسفة المعاصرة - صادق جلال العظم